کلام ۔ فلسفہ

مجموعہ

رسائل امام غزالیؒ اردو

از: حجۃ الاسلام امام محمد غزالیؒ

جلد سوم

علم الکلام

أ ۔ کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد

المنقذ من الضلال

تہافتہ الفلاسفہ

دارالاشاعت اردو بازار کراچیؒ

فون ۲۱۳۷۶۸

طبع اوّل دارالاشاعت ۱۹۸۷ء

طباعت

ملنے کے پتے

دارالاشاعت اردو بازار کراچی ۱

مکتبہ دارالعلوم کورنگی کراچی ۱۴

ادارۃ المعارف کورنگی کراچی ۱۴

ادارۂ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور

ادارۃ القرآن 437/D گارڈن ایسٹ کراچی

مجموعہ رسائل امام غزالیؒ

فہرست مضامین جلد سوم

اس میں تین رسائل شامل ہیں

علم الکلام

المنقذ من الضلال

تہافتہ الفلاسفہ

علم الکلام

عرضِ ناشر

قارئین کرام کے پیش نظر اس وقت حجۃ الاسلام ابو حامد غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی علم کلام کے ضمن میں مشہور کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد کا اردو ترجمہ ہے۔ پیشتر اس کے کہ ہم اس کتاب پر چند سطور بطور تبصرہ کے لکھیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علم الکلام پر مختصر انداز میں روشنی ڈالیں کہ اس علم سے مراد کیا ہے اور وہ کون کون سے محرکات تھے۔ جن کی بنا پر علم کلام کا جاننا ازبس ضروری ہے۔

دنیا میں عموماً ہر قوم کو مذہب ہر چیز سے عزیز رہا ہے لیکن مسلمانوں کو بمقابلہ دوسرے لوگوں کے مذہب سے لگاؤ رہا ہے اور ہمیشہ کے لئے رہیگا۔ کیونکہ مسلمان کسی نسل، کسی خاندان کسی ملک اور کسی آبادی کے افراد کا نام نہیں مسلمانوں کی قومیت کا عنصر یا مایہ ضمیر جو کچھ ہے۔ صرف مذہب ہی ہے۔ اگر اہل اسلام کے ہاں سے مذہب کو الگ کر لیا جائے اور اس کی حیثیت کو ختم کر دیا جائے تو قومیت بھی فنا ہو جائے گی۔ اسی خیال کے پیش نظر مسلمانوں نے مذہب کو ہر قسم کے خطروں سے بچانے کے لئے ہر زمانہ میں اپنے امکان سے زیادہ حیرت انگیز کوششیں کیں۔ جب اسلام کے عقائد سرزمین عرب سے باہر نکل کر عجم کے علاقوں میں سرایت کر گئے۔ کیونکہ مسلمانوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارکہ میں ہی اسلامی غزوات کا سلسلہ جاری کر دیا تھا۔ تاکہ خداوند تعالیٰ کی واحدانیت کی تعلیم زمین کے چپہ چپہ میں پھیلا دی جائے اور یہ فتوحات سیاسی کا سلسلہ خلیفہ ثانی کے زمانہ میں سرزمین عرب کی حدود سے نکل کر ایران اور روم کی سرحدوں تک جا پہنچا۔ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانہ اقتدار میں ان فتوحات میں اور زیادہ وسعت ہوئی تو یونان اور فارس کے علمی ذخیرے عربی زبان میں منتقل ہونا شروع ہو گئے۔

تمام قوموں کو مذہبی بحثوں اور مناظروں میں تمام آزادی مل گئی۔ تو اسلام کو ایک بڑے خطرے کا سامنا پیش آیا۔ پارسی۔ عیسائی یہودی اور زندیق فرقے۔ ہر طرف سے اٹھ کھڑے ہوئے اور اس صدمہ کا بدلہ لینا چاہا۔ جو انہیں فتوحات اسلام کے زمانہ میں تلوار سے پہنچ چکا تھا۔ انہوں نے انتقام کا قلم ہاتھ میں لیا۔ اسلام کے عقائد پر آزادی سے وہ نکتہ چینیاں کیں جن سے کمزور عقیدہ کے مسلمانوں کے عقائد میں لغزش پیدا ہونا شروع ہوئی اسلامی فوقیت اور برتری کے وقت اس فتنہ کو ہمیشہ کی طرح بزور شمشیر ختم کیا جا سکتا تھا۔ لیکن مسلمانوں کی فطری آزاد خیالی نے گوارا نہ کیا۔ کہ مخالفین کے قلم کا جواب تلوار سے دیا جائے۔ علمائے اسلام نے بڑے شوق اور جانفشانی سے فلسفہ سیکھنا شروع کیا۔ تو جو ہتھیار مخالفین نے اسلام کے مقابلہ میں استعمال کئے تھے۔ ان ہی سے ان کے وار روکے۔ ان ہی معرکوں کے کارنامے ہیں۔ جو آج علم کلام کے نام سے مشہور ہیں۔

عرفِ عام میں علم کلام سے مراد وہ علم ہے جس کے جاننے سے انسان اسلامی عقاید کی تصدیق عقلی دلیلوں سے کی جا سکتی ہے۔ مثلاً امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے عذاب قبر کے ثبوت میں یہ برہان قاطعہ دی ہے کہ۔

فرض کرو۔ ایک آدمی اپنے مکان میں اعزہ اور اقربا کے درمیان سویا پڑا ہے۔ اسے عالم خواب میں ایک سانپ نے ڈس لیا ہے تو وہ خواب میں سانپ کے ڈسنے سے شور و غل کر رہا ہے۔ رو رہا ہے۔ ہائے مر گیا۔ ہائے مر گیا۔ کتنے جگر دوز نالے کر رہا ہے۔ لیکن اس کے عزیزوں میں سے کسی کو بھی اس کے شور و غل کا کچھ پتہ نہیں ہے۔ وہ بے خبر سو رہے ہیں۔ اسی طرح مردہ کو عذاب قبر ہو گا تو دوسرے مردوں کو اس کا احساس تک نہیں ہو گا۔ اسی طرح اسلامی دوسرے عقائد کو بھی عقلی دلیلوں سے ثابت کیا ہے۔ علم کلام کا یہی ایک کارنامہ ہے جو سنہری حروف سے لکھے جانے کے قابل ہے کہ اس نے مخالفین کے مونہوں پر سکوت کی ایسی مہریں لگائیں کہ انہیں اپنی بے بسی کا اظہار کرنا پڑا۔"

زیر نظر کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد امام غزالی کی ایک معرکۃ الآرا کتاب ہے جس میں انہوں نے علم کلام کے تمام مسائل کو مفصل انداز میں پیش کیا ہے۔

علم کلام میں بڑے بڑے جلیل القدر فضلاء نے ضخیم کتابیں لکھیں اور ہر ایک نے اپنی دماغی قابلیت اور خداداد لیاقت کا پورا پورا ثبوت دیا ہے مگر ان کی تمام کتابوں کو امام صاحب کی زیر نظر کتاب سے وہی نسبت ہے جو ستاروں کو بدر منیر ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ستاروں کی روشنی ماہ کامل کے سامنے ہیچ نظر آتی ہے۔ اسی طرح امام صاحب کی اس تصنیف منیف کے مقابلہ میں دوسرے افراد کی کتابیں ماند پڑجاتی ہیں۔

اگرچہ امام صاحب کی دوسری تصانیف کا مرتبہ بھی بہت بلند ہے لیکن اس کتاب میں امام صاحب نے جگر کاوی سے کام لیا ہے اور اسرار لبستہ کو عوام کے سامنے پیش کیا ہو۔

یہ امر اہل بصیرت پر واضح ہے کہ شرع اور عقل میں ہرگز تضاد نہیں ہے حقیقت تک پہنچنے کے لئے عقل اور شرع کا ساتھ ساتھ ہونا لابدی امر ہے۔ اس لئے عقل کے طرفداروں کو خیال رکھنا چاہیئے جب تک شرع کی نورانیت سے چراغ دل کو منور نہ کیا جائے تو محض عقل کی بنیاد پر مذہبی پیچیدگیوں اور مشکل امور کا حل طلب کرنا کوہ کندن اور کاہ برآوردن کے مترادف ہوگا۔

کتاب کے شروع میں دو تمہیدیں درج کی گئی ہیں پہلی تمہید میں مرقوم ہے کہ علم کلام میں غور و غوض کرنا نہایت ضروری ہے۔ بلکہ اسلام کے اعلیٰ مقاصد میں شمار ہوتا ہے۔

دوسری تمہید میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ علم کلام کے مسائل میں غور و تدبر کرنا ہر ایک شخص کے لئے ضروری نہیں ہے۔

الغرض زیر نظر کتاب امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کا ایسا شاہکار ہے۔ جس میں علم کلام کے ذریعہ شریعت حقہ کے تمام مسائل کو دلچسپ انداز میں پیش کیا گیا ہے اور ہر مسلمان طالب علم کا فرض ہے کہ اس کتاب کو اپنے مطالعہ میں رکھے خصوصاً آج کل مغرب زدہ مسلمان شریعت کے اوامر و نواہی سے یورپ کی کورانہ تقلید کرتے ہوئے اس طرح بیگانہ ہورہے ہیں کہ انہیں اسلام سے برائے نام ہی تعلق رہ جاتا ہے انہیں

اس کتاب کا مطالعہ مفید ہی نہیں رہے گا۔ بلکہ انہیں گمراہی اور ضلالت کے عمیق گڑھے سے نکال کر رشد و ہدایت کی صحیح اسلامی راہ پر گامزن کرنے میں ممد و معاون ثابت ہوگا۔

کتاب کا انداز بیان اچھوتا اور دلچسپ ہے مترجم نے عربی عبارت کے اشکالات کو عام فہم اردو زبان میں پیش کیا ہے اور اردو داں حضرات پر بڑا بھاری احسان کیا ہے۔

آغاز کتاب

کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العلمین والعاقبۃ للمتقین والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ

محمد وآلہ واصحابہ اجمعین

جن لوگوں کو خدا نے نور ایمان اور فراقی استعداد عطا فرمائی ہے وہ بخوبی جانتے ہیں کہ شرع اور عقل میں تنافر اور تضاد ہرگز نہیں ہے اور یہ بھی جانتے ہیں کہ عقل بغیر شرع کے بالکل نکمی ہے اور شرع عقل کے سوا اپنا مدعا پورا نہیں کر سکتی۔ صرف تقلید ہی کے عمیق گڑھوں میں گر جانا اور محض ظواہر کا ہی گرویدہ ہو رہنا پرلے درجے کی پست ہمتی اور بیوقوفی ہے اور صرف عقل ہی کے گھوڑے پر سوار ہو کر شرع کو بالکل نظر انداز کر دینا ہر ایک مذہبی اور تمدنی امر عقل سے کام لینا کمینہ پن ہی نہیں بلکہ قانون قدرت پر سخت حملہ کرنا ہے۔ تقلید اور اتباع میں ظواہر کے دلدادے تفریط کے اعلیٰ مراتب پر پہنچ گئے ہیں اور صرف عقل ہی کا راگ گانیوالے افراط کی پالیسی کو خوب ترقی دے رہے ہیں۔ پہلے حضرات کو سمجھ لینا چاہیئے کہ شرع کا مستند قرآن کریم یا قول رسول ہے اور قول رسول کی صداقت کو راستی کی کسوٹی پر پرکھنا عقل ہی کا کام ہے اور عقل کے طرفداروں وفلاسفر اور معتزلہ کو خیال رکھنا چاہیئے۔ کہ جب تک شرع کی نورانیت سے چراغ دل کو روشن نہ کیا جائے محض عقل سے مذہبی مشکلات اور پیچیدگیوں کا حل کرنا کارے وارد عقل تندرست اور صحیح آنکھ کی مانند تصور فرمایئے اور قرآن کو سورج کی طرح خیال کیجئے۔ اندھیری رات میں آنکھ تو بدستور قابل دیکھنے کے ہوتی ہے مگر سورج کے نہ ہونے کی وجہ سے بیچاری کالعدم ہوتی ہے اور دن کو سورج نصف النہار پر کھڑا ہو کر اپنی نورانی کرنیں اہل ارض پر ڈالتا ہے اور اپنی داد و دہش میں کوئی کمی نہیں رہنے دیتا مگر بیچارے اندھوں کے حق میں دن اور ر

رات دونوں برابر ہوتے ہیں۔ ایسے ہی عقلی حضرات اگر محض عقل ہی کے بھروسہ پر حقائق و دقائق کے حل کرنے اور مذہبی مشکلات کو طے کرنے کھڑے ہوں گے اور شرع کی نورانی شعاعوں سے اپنی آنکھیں بند کر دیں گے تو سخت اندھیروں میں ہاتھ پاؤں مارتے رہ جائیں گے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر تقلیدی پارٹی کے آدمی صرف تقلید اور ظواہر کے اتباع ہی کے پیچھے پڑے رہیں گے اور تحقیق و تدقیق کی طرف مطلق توجہ نہ کریں گے تو اندھے کے اندھے ہی رہیں گے۔

الغرض جیسے آنکھ بغیر سورج کے کسی کام کی نہیں اور سورج ہوا اور آنکھ نہ ہو تو سورج کی روشنی بیکار ہوتی ہے۔ ویسے ہی عقل بغیر شرع کے بالکل نکمی ہے اور شرع بغیر عقل کے بے سود فلاسفہ اور معتزلہ تو محض عقل ہی کے ہو رہے اور شرع کو بالائے طاق رکھ دیا اور اصحاب ظواہر نے شرع کی کچھ ایسے جاہلانہ اسلوب سے تقلید کی کہ اس کے احکام کے مغز نکالنے اور ان کی ماہیات کی تہہ تک پہنچنے کو کفریات میں خیال کرنے لگے مگر واہ رے اہل السنۃ والجماعت کہ جنہوں نے دونوں کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ اگر عقل سے کام لیا ہے تو شرع کی حدود سے باہر نہیں نکلے اور اگر شرع کو لیا ہے تو بھی عقل کو پورا پورا دخل دیا۔ غرضیکہ اہل السنۃ والجماعۃ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان خیر الامور اوساطھا کو پورا دستور العمل بنایا ہے۔ اور کسی امر میں بھی اس روحانی مرکز سے ایک انچ بھر بھی باہر قدم نہیں رکھا۔ ہماری اس کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں چار تمہیدیں اور چار باب ہیں۔ تمہیدات میں تو علم کلام کہ ضروری یا غیر ضروری اس کے فرض کفایہ یا فرض عین ہونے کے متعلق بحث کی جائے گی۔ اور پہلے باب میں خدا کے متعلق دس دعاوی ہم ثابت کریں گے۔ دوسرے باب میں صفات باری کی اور تیسرے میں خدا کے افعال کی تحقیق ہوگی۔ چوتھے باب میں خدا کے رسولوں پر بسیط بحث کی جائے گی۔

پہلی تمہید اس بارہ میں کہ علم کلام میں خوض کرنا اور اس کی تحقیقات کی چھان بین کرنی نہایت ضروری مہتم بالشان امر ہے۔ بلکہ اسلام کے اعلیٰ مقاصد میں شمار کیا جاتا ہے۔

ایسے امور کے درپے ہونا کہ جن سے نہ دنیاوی ترقی متصور ہو اور نہ روحانی کمالات کے قیمتی گوہر ہاتھ لگیں۔ صرف شقاوت اور دین و دنیا کی بدنصیبی کا باعث ہوتا ہے خواہ وہ امور علمیات کے قبیل سے ہوں یا عملیات سے۔ انسان کو چاہیئے کہ جہاں تک ہو سکے ابدی سعادت اور روحانی نجات

اور دائمی راحت وخوشی کے حاصل کرنے اور دائمی شقاوت اور ابدی رذائل وقباحتوں سے بچنے کی کوشش کرے
انبیاء علیہم السلام نے اپنے اپنے زمانہ میں لوگوں کو صاف اور کھلے لفظوں میں بتا دیا ہے کہ بندوں پر خدا کے بہت سے حقوق اور انکے افعال و اقوال وعقائد۔ الغرض ان کی روزانہ حرکات وسکنات اور ہر قسم کے جذبات کو خداوند کریم سے خاص تعلقات ہیں مثلاً جو شخص کذاب یا کافر یا ظالم ہوگا اس کا ٹھکانہ ہمیشہ کے لئے جہنم میں ہوگا اور جو راست گو مسلمان عادل ہوا سے جنت میں بھیجا جائے گا۔
انبیاء علیہم السلام نے اپنے تبلیغی احکام میں صرف زبان پر اکتفا نہیں کی بلکہ اپنی صداقت اور مامور من اللہ ہونے کے ثبوت میں بہت سے حیرت انگیز خوارق اور بشری طاقت سے خارج اور مافوق العادت امور پیش کیے ہیں جنھوں نے زمانہ کے نامور عقلاء کو حیرت میں ڈال دیا۔ سوان خوارق کے مشاہدہ کرنے یا اخبار متواترہ کے ذریعہ ان کو سننے کے قبل اس کے کہ مافوق العقل امور پر کافی غور وتدبر کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ یہ امور معجزات سے ہیں یا کہ طلسمات اور دنیاوی حیرت انگیز کارناموں مسمریزم وغیرہ سے۔ انسانی طبیعت ان خدائی احکام کے تسلیم کرنے اور ان معجزات کے امکان صدق کی طرف جھک جائے گی اور اس میں ایک ایسی حالت اور کیفیت پیدا ہو جائے گی جو اس کے سابق اطمینان اور قرار کو اٹھا کر خوف اور موت کا فکر بیقراری دنیا کی بے ثباتی کا پورا پورا نقشہ اس کے اندر کھینچ دے گی۔ انسانی طبیعت میں قوت برقی کی طرح ضرور یہ بات کھٹکے گی کہ موت ایک دن آنے والی ہے اور اس تساہل اور بدکرداری، اس تکبر اور رعونت انا ولا غیری اور انا الحق کی نعرہ زنی کا خمیازہ ایک دن مجھے ضرور اٹھانا پڑے گا۔ یہ کہ دریہا بھی یہ دنیاوی وجاہت وعظمت یہ دولت وثروت ایک گھڑی کی مہمان ہیں اور موت کے بعد کے واقعات جو اس وقت مجھ سے پوشیدہ ہیں ایک دن مجھے ضرور پیش آنیوالے ہیں۔
انسانی طبیعت کا جبلت ضرور اس پر آمادہ ہو جائے کہ اس تکاسل اور بے پرواہی کو چھوڑ کر موت کی تیاری کرے اور توقف وقرار آنے والے عظیم الشان اور خطرناک سفر کی ضروریات کو بہم پہنچائے اس کو ضرور یہ بات سوجھے گی کہ حضرات انبیاء علیہ السلام باوجودیکہ انہوں نے اپنی تصدیق کیلئے ہزارہا معجزات وخوارق عادات دکھائے ہیں۔ ایسے شخص سے صدق وحقیقت میں کم نہیں ہیں جو ہم کو یہ کہے کہ تمہارے گھر میں میرے روبرو ایک شیر ببر یا اور کوئی مہیب درندہ گھس گیا ہے۔ دیکھنا اندر نہ جانا ورنہ لقمہ اجل بن جاؤ گے۔ ہم اس کی اس بات کے سنتے ہی محض اس بناء پر شیر کا ہمارے اندر گھس جانا ممکنات میں

سے ہے۔ موت کے اندر سے اندر جانا تو کجا اس کے نزدیک تک جانا بھی گوارا نہ کریں گے۔ حالانکہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ موت ایک دن ضرور آنے والی ہے۔ جب صرف موت کے ڈر سے ہم اسقدر اپنے بچاؤ کی کوشش کریں گے تو موت کے بعد کے واقعات کے متعلق ہمیں کیوں نہ فکر دامنگیر ہونا چاہیئے اور ضرور ہونا چاہیئے۔ یقیناً ہم ان آئندہ پیش آنیوالے واقعات کی نسبت یہاں تک ہمارے ذہن کی رسائی ہوگی بحث کریں اور سوچیں گے کہ آیا اس قسم کے واقعات کا پیش آنا ممکنات میں سے یا محالات سے۔

یہ جو کہتے ہیں کہ ہمارا ایک پیدا کرنے والا ہے۔ اس کے بہت سے حقوق ہم پر ہیں اگر ہم اس کے احکام کے مطابق چلیں گے تو ہم سیدھے جنت میں جائیں گے۔ ورنہ دوزخ میں اور ہم خدا کے رسول ہیں اور تمہاری بہتری کے لئے دُنیا میں بھیجے گئے ہیں تو اس وقت ہم کو یہ ضرور خیال کرنا پڑے گا کہ آیا ہمارا پیدا کرنے والا کوئی خدا ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ متکلم ہے یا نہیں۔ کیونکہ امر و نہی اور عباد کو اوامر و نواہی کی تکلیف دینا اور حضرات انبیاء کو بہبودی خلائق کے لئے بھیجنا وغیرہ وغیرہ بغیر قوتِ گویائی کے ممکن نہیں اور اگر متکلم ہے تو ہماری اطاعت یا عدم اطاعت پر اس کو ثواب و عقاب دینے کی قدرت ہے کہ نہیں اگر ہر ایک بات پر قدرت ہے تو ہر ایک نبی اپنے اس دعوئ رسالت میں سچا ہے یا نہیں۔ اور اگر خدا کی ہستی اس کا متکلم ہونا۔ اس کا ہر امر پر قادر رہنا ان حضرات انبیا علیہم السلام کا اپنے دعاوی میں سچا ہونا یہ سب امور ہمارے روبرو یقیناً ثابت ہو جاویں تو ہمارے دلوں میں دنیا کی بے ثباتی اور اس کی ہر ایک دلفریب قوت کا زوال۔ عالم عقبےٰ کی طرف انتقال کا پورا پورا نقشہ اتر آئے گا۔ تو جب یہ سب کچھ ہے تو ان تمام امور یعنی خدا کی ہستی اس کی صفات و افعال انبیاء علیہم السلام کی صداقت وغیرہ سے بحث کرنے والا ہی علم کلام ہے۔ اور اسی کی ضرورت پر اس تمہید میں بحث کرنا ہمارا مقصود بالذات تھا۔

ایک مقام پر ایک خدشہ واقع ہوتا ہے اور وہ یہ کہ یہ تو ہم نے مانا کہ حضرت انبیاء علیہم السلام کی زبانی آئندہ پیش آنے والے واقعات کو سن کر طبیعت میں ضرور ایک گھبراہٹ سی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور تزکیہ نفس اور دنیا کی چند روزہ خواہشات کے چھوڑنے پر طبیعت آمادہ ہو جاتی ہے مگر دیکھنا اس بات کو ہے کہ یہ گھبراہٹ اور انبعاث جہلت اور مقتضائے طبع کا نتیجہ ہے یا موجب شرع کا۔ ہم تجربہ سے کہتے ہیں کہ آپ کی گزشتہ مثال دوبارہ ایک شخص کے شیر سے ہم کو ڈرانے

کی صورت میں ہمارا اندر رہ جانا اور موت سے ڈرنا وغیرہ محض انسانی طبیعت کا مقتضا تھا۔ موجبات شرع کو وہاں پر مطلقاً دخل نہ تھا۔

اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہم آخر کتاب میں مقتضے اعقل اور موجبات شرع پر مفصل بحث کریں گے اور ثابت کریں گے کہ اس قسم کے جذبات موجبات شرع کے دائرہ سے باہر نہیں ہیں اور دوسرے یہ کہ جب جذبات اور انبعاث میں آپ کو کلام نہیں تو ان جذبات کے اسباب مثلاً متقضی طبع یا موجبات شرع کی تلاش معرکہ آرائی کرنی ایسے ہی ہے جیسا کسی شخص کو سانپ ڈس گیا ہو اور دوبارہ سانپ ڈسنے کو آرہا ہو اور یہ شخص وہاں سے بھاگ جانے پہ بھی پوری قدرت رکھتا ہو مگر وہ محض اس خیال پر کھڑا رہے کہ یہ سانپ کدھر سے آیا ہے دائیں جانب سے یا بائیں طرف سے اور سانپ اسے دوبارہ ڈس گیا ہو۔ سو جیسے اس شخص کی حمایت وسفاہت میں کچھ شک نہیں ویسے ہی جذبات مذکورۃ الصدر کے اسباب تلاش کرنے والے کی بلادت وتنگ ظرفی اظہر من الشمس ہے۔

دوسری تمہید | اس بارہ میں ہے کہ علم کلام میں خوض وتدبر کرنا ہر ایک شے کے لئے جائز نہیں ہے۔ جو دلائل اور مضامین ہم اس کتاب میں بیان کریں گے وہ بمنزلہ ان ادویہ کے ہیں جن سے باطنی اور روحانی امراض کا علاج کیا جاتا ہے اور جیسے ظاہری طبیب اگر پورا پورا حاذق اور طبی امور میں ید طولیٰ رکھتا ہو تو یقیناً مریضوں کو شفا ہوگی۔ ویسے ہی روحانی طبیب میں صداقت اور روحانیت میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت اور استعداد ضروری ہے۔ اگر اس کی طبیعت میں روحانی اصول کی کمی ہے بجائے اصلاح کے بگاڑ کا زیادہ ہونا یقینی امر ہے۔ اس کے بعد ناظرین کو معلوم کر لینا چاہیئے کہ لوگ چار فرقوں میں منقسم ہیں۔

پہلا فرقہ | ان لوگوں کا ہے جو خدا کی واحدانیت اور اسکے برگزیدہ رسول اور اسکے اوامر نواہی پر صدق دل اور اندرونی جذبات کے لحاظ سے ایمان لاکر زہد وریاضت یا دنیاوی کاروبار تجارتی یا زرعی امور وغیرہ میں مشغول ہو گئے ہیں۔ انہوں نے اپنی اندرونی حالت شریعت اور روحانیت کے اصول کے ذریعہ سے درست کر کے یا تو مجاہدات نفسانی اور ترک شہوات شیطانی میں مصروفیت اختیار کر لی ہے اور یا دنیاوی اور تمدنی ترقی کے ذرائع کی طرف رخ کر لیا ہے ایسے لوگوں کو اپنی حالت پہ رہنا نہایت زیبا ہے علم کلام کے دقائق اور اعتقادی احکام کے دلائل اور ان پر سوالات وجوابات

کے جھگڑوں میں پڑنا ان کے لئے نہایت خطرناک اور مہیب امر ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کو خدا کی واحدانیت اور آپ کی رسالت پر ایمان لانے کے سوا اور کسی امر کی تکلیف نہیں دی اور اگرچہ عربوں میں سے بعض محض تقلیداً ایمان لائے اور بعض نے بڑے بڑے دلائل اور معجزات کے مطالبوں کے بعد آپ کو نبی برحق مانا مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے تقلیدی اور برہانی ایمان میں مطلق فرق نہیں کیا۔

ان لوگوں کو چاہیئے کہ اپنی حالت پر ڈٹے رہیں اور علم کلام کے جھگڑوں اور اس کی مشکلات اور پیچیدگیوں میں پڑکر اپنے عقائد کی بیخ کنی نہ کریں کیونکہ علم کلام میں جس تنقید وتحقیق کے ساتھ اعتقادی احکام پر براہین قائم کیئے جاتے ہیں اور ان پر معتزلہ اور فلاسفہ کی طرف سے سنگین اعتراضات وارد کیئے جاتے اور انکے کافی جواب دیئے جاتے ہیں۔ اگر یہ سب معاملات ان کے آگے پیش ہوں تو ممکن ہے کہ ان کے دل میں کوئی ایسا امر بیٹھ جائے جس کا اندازہ قوی سے قوی جواب سے بھی نہ ہوسکے۔ اسی لئے صحابہ کرام اس فن میں غوض اور اس کے متعلق درس وتدریس نہ کرتے تھے بلکہ زہد وریاضت لوگوں کی دینی اور دنیاوی مصلحتوں اور پند ونصیحت میں اپنے گرامی اوقات بسر کرتے تھے بلکہ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو مسئلہ تقدیر پر بحث کرتے دیکھا تو آپ نے سخت غصہ کی حالت میں ان کو فرمایا کہ اگلی امتیں اسی قسم کے جھگڑوں میں پڑکر ہلاک ہوگئیں۔

دوسرا فرقہ ان لوگوں کا ہے جنہوں نے اپنی قوت عملی کا یہاں تک ستیاناس کر دیا ہے کہ اس میں حق کی قبولیت کا مادہ ہی نہیں رہا۔ ہزار ان کو پند ونصیحت کرو۔ نہ ان کے کان سنتے ہیں اور نہ ان کے دلوں میں اسرار روحانیت کی گنجائش ہے۔ ایسے خالی اور سنگ دل تقلید پر مرمٹنے والوں، نالائق جاہلوں کا پیر، بجز شمشیر کے اور کوئی نہیں ہوسکتا۔ تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ اکثر کافر شمشیروں کے نیچے ایمان لائے ہیں۔ خدا کی قدرت ہے کہ جو کام تلواروں اور نیزوں سے نکلتا ہے وہ زبانی اسپیچوں اور لیکچروں سے ہرگز نہیں نکل سکتا۔ اگر آپ تاریخی کتابوں کی ورق گردانی کریں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ جہاں اہل اسلام اور کفار کے مابین جنگ ہوئی وہاں ہزارہا کفار مشرف با اسلام ہوئے۔ اور جہاں مذہبی تنقید کے جلسے منعقد ہوئے وہاں بغیر جنگ وقتال تک نوبت پہنچنے اور کوئی تسلی بخش فائدہ نظر نہیں نہیں آیا اور یہ جو کچھ ہم نے لکھا ہے عقلی منصب سے روگردانی اور چشم پوشی پر اسکو محمول نہ کرنا چاہیئے کیونکہ عقل ایک ایسا خدائی راز ہے جو ہر کس وناکس کو دینے کے قابل نہیں ہے۔ یہ گوہر بے بہا خدا کے خاص برگزیدہ

اور اولوالعزم بادروں کو عطا کیا جاتا ہے۔ عام لوگ عقلی براہین کے سمجھنے سے ایسے ہی قاصر و عاجز ہیں جیسے چمگادڑ سورج کی نورانی کرنوں کو نہیں دیکھ سکتی۔ ایسے لوگوں کو کلامی معارف پیش کرنے سے ایسی ہی تکلیف پہنچتی ہے جیسے گبریلے کو گلاب کی خوشبو سے موت کی صورت نظر آتی ہے۔ ان لوگوں کے حق میں امام شافعیؒ نے کیا خوب کہا ہے۔

فمن منح الجہال علماً اضاعہ ⎫ جس شخص نے نا اہلوں کو علم سکھایا اس نے علم ضائع کیا اور جس نے اسکے
ومن منع المستوجبین فقد ظلم ⎭ اہلوں کو سیکھنے سے روکا اس نے بھاری ظلم کیا۔

تیسرا فرقہ ان لوگوں کا ہے جو تقلیدی اور اجتماعی طور پہ ایمان لائے مگر خدا نے انکے دلوں میں کچھ ایسی غیر معمولی ذکاوت اور تیزی کا ذہن کی استعداد پیدا کر دی جس کی وجہ سے انہیں طرح طرح کے اشکالات سوجھتے ہیں جو ان کے سابق اطمینان اور قرار اور جمعیت طبع کے موجب ہوتے ہیں اور وہ ایسے نرالے ڈھنگ کے ہوتے ہیں جو ان کے معتقدات میں بہت سی مشکلات پیدا کر دیتے ہیں اور بعض دفعہ مخالف مذاہب کے لوگوں سے وہ ایسے بظاہر لاینحل شبہات سن لیتے ہیں جو ان کے دلوں میں گھر کر جاتے ہیں، ایسے لوگوں کیساتھ ان کے شبہات دور کرنے اور اعتقاد درست کرنے کے بارہ میں ضرور ہمدردی کرنی چاہیئے مگر جہاں تک ہو سکے اس بارہ میں آتنائی مقدمات اور مسلمات یا قرآن و حدیث اور کسی نامور مشہور امام کے قول نقل کرنے سے کام لیا جائے تاکہ ایسا نہ ہو کہ عقلی دلائل پیش کرنے سے ان لوگوں پر اور بھی بہت سے اشکالات کے دروازے کھل جائیں اور انکی حالت بہ نسبت سابق اور بھی بدتر ہو جائے ہاں اگر عقلی دلائل کے بغیر کام نہ نکل سکے تو کچھ مضائقہ نہیں

چوتھا فرقہ ان لوگوں کا ہے جو موجودہ صورت میں ضلالت کے عمیق گڑھوں میں پڑے ہیں مگر دوسرے فرقہ کے لوگوں کی مانند منہمک فی الکفر اور ضد کے پکے نہیں ہیں بلکہ قدرت نے ان کے دلوں میں کچھ ایسی غیر معمولی قابلیت و استعداد پیدا کر دی ہے جس کی وجہ سے ان کا راہ راست پہ آجانا ممکن ہے بشرطیکہ ان کے آگے اسلامی اصول کی حقیقت کے دلائل اور کفر کے بطلان کی وجوہات زبردست طریقوں سے پیش کی جائیں اور ان کی جبلت طبعی اور فطرتی جذبات کا کچھ ایسا مقتضٰی ہے کہ اگر روحانیت کے زبردست اور پُر اثر راستے ان کو دکھائے جائیں تو ان کی ردّی حالت فوراً سدھر سکتی ہے ایسے لوگوں کو اسلامی مرکز کی طرف کھینچ لانا اسلام کا سب سے اعلیٰ فرض ہے بلکہ بعثت انبیاء اور ان کے پاس آسمانی اور الہامی کتابیں بھیجنے کی اصلی غرض یہی ہے مگر ان لوگوں کو راہ راست پر لاتے میں بڑا ضروری امر یہ ہے کہ نہایت محبت بھرے الفاظ میں جمعیت اخلاص کے ساتھ جابرانہ اور تعصب کے رنگ میں رنگے ہوئے الفاظ سے روگردانی کرکے اسلامی حقائق

ومعارف انہیں سمجھائے جائیں کیونکہ تعصب کے پیرایہ میں اسلام کے پاک اور روشن اصول کو پیش کرنا بجائے اس کے کہ کسی حد تک مفید ثابت ہو اور بھی زیادہ جہالت، ضد، ہٹ دھرمی اور کشاکشی کا باعث ہوتا ہے۔ ہم نہایت وثوق اور تجربہ سے کہتے ہیں کہ زیادہ تر عوام الناس میں بدعات اور ناگوار امور کے رواج پذیر ہونے بلکہ ان کی طبیعت ثانیہ بن جانے کا یہی سبب ہے کہ بعض جاہل حق نہایت جابرانہ اور تعصبانہ پیرایہ میں عوام الناس پر حق ظاہر کرتے ہیں اور ان کو نہایت حقارت اور نفرت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور اس ناجائز اور ظالمانہ کارروائی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عوام الناس کے دلوں میں عناد اور ہٹ دھرمی کی جڑیں اور بھی مضبوط ہو جاتی ہیں اور ان کی اندرونی حالت اس حد تک بگڑ جاتی ہے کہ بادقعت اور مصلح کل علماء کو ان کی حالت درست کرنے میں سخت مشکلات پیش آتی ہیں۔ ان لوگوں کے تعصب غلو کی ایک عجیب نظیر دیکھئے وہ یہ کہ یہ لوگ ایک وقت میں کسی کاغذ یا تختی پر حروف لکھے ہوئے دیکھتے ہیں اور چند عرصہ بعد ان کی نسبت قدم کا فتویٰ جڑ دیتے ہیں اسکی وجہ بجز اس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ عناد اور تعصب کے رنگ میں شیطان نے ان لوگوں کے اندرونی جذبات ان کے ارادوں ان کی حرکات و سکنات کا پورا پورا قبضہ کر لیا ہے اگر شیطانی بھوت ان کے کندھوں پر سوار نہ ہو تو ایسا لغو اور نکما خیال تو بیوقوف سے بیوقوف اور کند ذہن کے دل میں بھی نہیں آسکتا حقیقت میں تعصب اور مجادلہ ایک ایسا مرض ہے جس کا علاج بڑے بڑے حاذق طبیبوں کے پاس بھی نہیں ہے۔

علمائے اسلام کو تعصب اور جدل کے بُرے وطیرے سے پہلوتہی کرنی چاہیے اور بجائے اس کے جہاں تک ہو سکے بردباری، سلوک اور اخلاق سے کام لیں اور عامۂ خلائق کو نہایت تلطف اور رحمدلی کی نگاہ سے دیکھنے کے عادت پذیر ہوں۔ عامۂ خلائق میں سے جو لوگ روحانیت سے بالکل دور جا پڑے ہیں جس قدر ان سے بااخلاق اور بامروت پیش آئیں گے اور جیسے باپ اپنے اکلوتے بیٹے اور لاڈلے بچے کو نہایت فرط محبت سے راہ راست پر لانے کی کوشش کرتا ہے ویسے ہی یہ بھی ان قابل رحم لوگوں کے آگے اخلاقی مضامین اور اسلامی اصول کو خالص صلح کلی اور ملاطفت کے پیرایہ میں پیش کریں تو بہت کچھ بہتری اور کامیابی کی امید ہو سکتی ہے۔

تیسری تمہید اس امر میں کہ اس علم میں معروفیت فرض کفایہ کا حکم رکھتی ہے

علم کلام میں ملکہ تبحر پیدا کرنا اور اس کی پیچیدگیوں اور مشکل مضامین حل کرنے کے درپے ہونا فرض

عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے۔ نہ ہر ایک آدمی اس کی صعوبتوں میں پڑنے کا استحقاق رکھتا ہے اور نہ ہی یہ ایسا
علم ہے جسے بالکل ہی پس پشت ڈال دیا جائے۔ یہ بات کہ اس میں کمال پیدا کرنا ہر کس و ناکس کا کام نہیں ہے
دوسری تمہید سے بخوبی ثابت ہو سکتی ہے کیونکہ ہم پہلے محققانہ طور پر بحث کر چکے ہیں کہ اسلام کا سب سے
بڑا کام لوگوں کے دلوں میں حقیقت ایمانیہ کا بیج بونا اور ان کو فسق و فجور کی کدورتوں اور نجاستوں
سے پاک کرنا، کفر و عناد کے عمیق گڑھوں سے نکال کر شریعت کے صاف اور روشن راستوں پر لانا، روحانی
امراض کو شریعت محمدیہ کے گرامی قدر اکسیر نسخہ جات کے ذریعہ سے دور کرنا اور لوگوں میں روحانیت کی
تازہ روح پھونکنا ہے اور بس۔ باقی رہا معتقدات اور احکام عملیہ کے ثبوت پر دلائل قائم کرنا اور اُن پر جس
قدر شبہات ہوں ان کا کافی قلع قمع کرنا۔ جو علم کلام کا موضوع ہے یہ سب کچھ ان لوگوں کے حق میں فرض
عین ہے جن کے دلوں میں طرح طرح کے خدشے اور انوکھی طرز کے سوالات کھٹکتے ہوں یا انہوں نے
دیگر اشخاص سے سن لئے ہوں۔ اس جگہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ آپ پہلے کہہ چکے ہیں کہ بہت سے
لوگوں مثلاً پہلے اور دوسرے فرقے کے اشخاص کو علم کلام میں مصروفیت حاصل کرنا سخت مضر ہے تو اس
کا پڑھنا فرض کفایہ کیونکر ہو سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیشک بعض لوگوں کے حق میں اسکا حاصل
خطرناک اور نہایت برا اثر پیدا کرنے والا امر ہے۔ مگر اس میں بھی شک نہیں کہ اسلام کے مخالف شبہات
کا اٹھانا اور مخالفین اسلام کے روبرو اسلام کی صداقت اور کفر کے بطلان پر دلائل قائم اسلام کا سب
سے بڑا اور نہایت ضروری فرض ہے اور اسی قسم کے شبہات کا واقع ہونا بھی ممکنات سے ہے یہ بات
بھی ممکن ہے کہ اسلام کے کسی گوشہ میں کوئی شخص اسلام پر طرح طرح کے دل آزار حملے کرنے مسلمانوں
کو بہکانے اور ان کو مذہب اسلام سے بیزار اور بدظن کرنے پر کھڑا ہو جائے تو کیا ایسے شخص کے مقابلہ میں مسلمانوں
کی طرف سے کسی ایسے شخص کا کھڑا ضروری نہیں ہے جو اسلام کے زبردست دلائل سے اس کا منہ
توڑ دے اور اسکی صداقت پر اُسے دندان شکن جواب دے۔ ضروری ہے اور نہایت ضروری ہے۔
اس قسم کے واقعات عموماً ہر بڑے شہر میں ہوتے رہتے ہیں تو اسلامی آبادی کے ہر ایک حصہ میں علم کلام کے
ایسے اولوالعزم فاضلوں کی جماعت موجود رہنی ضروری ہے جو کہ ہر وقت مخالفین کی سرکوبی اور مسلمانوں
کے دلوں سے ان کے شبہات دور کرنے کے لئے تیار رہے۔ اگر مسلمانوں کی آبادی کا کوئی حصہ ایسے
فاضلوں کی جماعت سے خالی رہا تو وہاں روحانیت کے نشان ایسے ہی مٹ جائیں گے جیسے کسی

حصۂ ملک میں طبیب یا فقیہ نہ ہونے سے جسمانی امراض کا بڑھ جانا اور عملی حالت میں بہت کچھ خرابیوں کا واقع ہو جانا یقینی امر ہے۔ ہاں اگر کسی شخص کی طبیعت کی مناسبت فقہ اور کلام دونوں سے ہے اور اگر فرصت ہو تو دونوں علوم میں کسی حد تک کافی ترقی کر سکتا ہے مگر خانگی کاروبار یا اور خارجی معاملات اسے دونوں علموں میں کمال حاصل کرنے سے سدِ راہ ہیں اور وہ اس بارہ میں کہ دو علموں میں سے کسے حاصل کروں اور کسے چھوڑوں سخت تذبذب کی حالت میں ہو تو ایسے شخص کے حق میں ہم علم فقہ میں اعلیٰ استعداد پیدا کرنے کا فتویٰ دیں گے کیونکہ بہ نسبت علم کلام فقہی مسائل میں آدمی کو رات اور دن ضرورت رہتی ہے اور اسلامی عقائد پر اعتراضات کا شور برپا ہونا جس کی وجہ سے ہمیں علم کلام کی طرف جانے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس کا بڑا بھاری سبب یہی علم فقہ ہے۔ فقہ کو علم کلام پر ایسی فوقیت ہے جیسی اسے علم طب پر۔ اگر کسی گاؤں یا شہر میں طبیب اور فقیہ دونوں موجود نہ ہوں تو جس قدر فقہ نہ ہونے کے باعث انسان کو عملی قوت کو ضعف پہنچتا ہے۔ اور اس کے اندرونی جذبات میں رکاوٹیں پیش آتی ہیں۔ وہ بدرجہا اُن جسمانی بیماریوں اور خرابیوں سے بڑھی ہوئی ہیں۔ جو طب کے مفقود ہونے کے باعث واقع ہوتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فقہ میں تندرست بیمار، عالم، جاہل جمہور وغیرہ مشہور۔ الغرض ہر طبقہ کے لوگوں کو یکساں حاجت ہوتی ہے۔ بخلاف طب کے اگر اس کی ضرورت ہے تو بیماروں کو جو بہ نسبت تندرستوں کے بہت ہی کم تعداد پر ہوتے ہیں۔ مریض کو جیسے طب کی ضرورت ہوتی ہے ویسے ہی فقہ کی بھی اسے سخت ضرورت ہوتی ہے بلکہ طب اسے فائدہ بخش ہوگی تو صرف چند روزہ دنیا کے لیے اور اس پر بھی جو اس کی اجل کا وقت مقرر ہو چکا ہے۔ اس سے ایک لمحہ کے لئے بھی تقدیم و تاخیر نہیں ہو سکتی اور فقہ اس کی ابدی اور حقیقی زندگی کا ایک اعلیٰ ذریعہ ہے۔ ہمیں امید ہے کہ آپ ہماری اس تقریر سے سمجھ گئے ہونگے کہ فقہ بہ نسبت علم کلام بہت ضروری اور مہتم بالشان علم ہے اور اس کو علم کلام سے ہر طرح پر فضیلت حاصل ہے۔ اسی طرح صحابہ کرام رضا اپنی ساری عمر میں فقہ کی ترویج اور اجتہادی احکام کو نصوص قرآنی سے مستنبط کرنے میں دماغ سوزی کرتے رہے اور مسائل فقہیہ سے انہیں کچھ ایسی غیر معمولی دلچسپی تھی کہ شب و روز اسی کام میں لگا رہنے کو اپنی زندگی کی اعلےٰ غرض و غایت سمجھتے تھے۔

اس میں شک نہیں کہ علم کلام اس لحاظ سے کہ اعتقادی احکام کی تحقیق اور تنقید پر بہت کچھ روشنی ڈالنے والا ہے۔ فقہ کا اصل کہلانے کا مستحق ہے اور فقہ اس کی نسبت فرعیت کا کام رکھتی ہے مگر علم کلام

کی اصلیت فقہ کی فضیلت کو جو اسے علم کلام پر حاصل ہے نہیں توڑ سکتی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ حقیقی اصلیت کا تمغہ تو صرف اس صحیح اور جازم اعتقاد کو ملا ہوا ہے جو اسلامی احکام کے متعلق ہو اور اعتقاد صحیح صرف تقلید سے حاصل ہو سکتا ہے۔ علم کلام تو صرف عقائد کا محافظ اور مخالفین کے لئے ایک زبردست ہتھیار ہے۔ فقہ کی فضیلت میں علم کلام کی اصلیت کو پیش کرنا بعینہٖ ایسا ہے جیسے طبیب طب کو فقہ پر فوقیت دینے کی صورت میں کہتا ہے کہ دینی احکام کو سیکھنا اور ان میں کمال حاصل کرنا صحت بدنی پر موقوف ہے اور صحت بدنی کے اصول اور اس کے ذریعے طب سے معلوم ہوتے ہیں تو اب علم طب تمام دینی علوم سے افضل ہوا۔ سو جیسے طبیب کی اس دھوکے میں ڈالنے والی تقریر سے علوم دینیہ کی افضلیت میں مطلق فرق نہیں آتا ویسے ہی علم کلام کی فرضی اصلیت فقہ کی فضیلت میں خلل انداز نہیں ہو سکتی۔

چوتھی تمہید اس امر میں کہ اس کتاب میں ہم کس قسم کے دلائل بیان کریں گے۔

یوں تو دلائل کے اس قدر اقسام ہیں کہ اگر ان سب کو بیان کیا جائے تو ایک دفتر چاہیئے اور اور اقسام بھی مختلف حیثیات اور جہات پر مبنی ہیں چنانچہ ہم اپنی کتاب محک النظر اور معیار العلم میں کسی قدر دلائل کے مختلف اقسام پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ مگر ہم اس کتاب میں محض اختصار کے پہلو کو ملحوظ رکھ کر دلائل کے مشکل اور پیچیدہ اور باریک اقسام سے پہلو تہی کرتے اور صرف تین قسم کے دلائل بیان کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

پہلی قسم جب ہم کسی امر کی نسبت دعویٰ کریں تو اس امر کو ایسی دو نقیضوں میں بند کر دیں کہ ایک نقیض کو باطل کر دینے سے دوسری نقیض یقینی الثبوت ہو جاوے مثلاً ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ جہان حادث ہے یا قدیم مگر دوسری شق واس کا قدیم ہونا تو باطل ہے نتیجہ ہوا جہان حادث ہے اور یہی ہمارا مدعا اور مطلوب تھا۔

اس مقام پر ہمارا مطلوب دو مقدمات سے حاصل ہوا ہے ایک یہ کہ جہان یا حادث ہے یا قدیم دوسرا یہ کہ جہان کا قدیم ہونا محال ہے اور حاصل بھی ان مقدمات کے خاص تناسب اور ملاپ سے ہوا ہے اگرچہ کوئی مدعا اور نتیجہ دلیل کے ہر دو مقدمات کے ملائے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا مگر تاوقتیکہ دلیل کے کے ہر دو مقدمات کے مابین ایک خاص نوعیت کا ربط و تعلق نہ ہو اور ان میں خاص خاص شروط کا خیال نہ رکھا جائے تو مطلوب کا حاصل ہونا ایک محال امر ہے ہاں ہر دو مقدمات کو جب مناسب شروط پر

ترتیب دیا جائے تو مطلوب کا حاصل ہونا یقینی امر ہے اس حاصل کردہ مطلوب کے مختلف جہات کے دس مختلف نام ہیں۔ جب کسی خصم کے مقابلہ میں پیش کیا جائے مثلاً ایک شخص جہان کے قدیم کا قائل ہے اور ہم اس کے مقابلہ میں اس کے حدوث کو پیش کریں تو اس وقت اس کا نام ہماری اصطلاح میں دعویٰ ہوگا اور اگر یونہی ذوقی تحقیقات کے طور پر حدوث عالم کا ہمیں دعویٰ ہے تو اسے مطلوب کہا جائے گا۔ کبھی اس کو دلیل کے ہر دو مقدمات کے لحاظ سے جو اس کی نسبت بمنزلہ اصل کے ہیں۔ فرع بھی کہا جاتا ہے اسکا کوئی نام ہو جب اس پر دلیل قائم کردہ شدہ کے مقامات کو خصم تسلیم کرے گا تو خواہ مخواہ مطلوب کی ثبوتیت کا اُسے اقرار کرنا پڑے گا کیونکہ دلیل کی ثبوتیت مطلوب کی ثبوتیت کو مستلزم ہوتی ہے۔

دوسری قسم | ہم اپنی دلیل کے مقدمات کو پہلی قسم میں جو خاص ترتیب بیان ہو چکی ہے اسکے ایک اور نئی طرز پر ترتیب دے سکتے ہیں مثلاً پہلے ہم نے حدوث عالم کے ثبوت میں کہا تھا کہ جہان یا حادث ہوگا یا قدیم۔ مگر اسکا قدیم ہونا باطل۔ تو نتیجہ ہوا جہان حادث ہے مگر اب ہم ایک نئی چال چلتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو شے محل حوادث ہو وہ حادث ہوتی ہے (یہ ہماری دلیل کا پہلا مقدمہ ہے) اور جہان بھی محل حوادث ہے (یہ دوسرا مقدمہ ہے) نتیجہ یہ ہوا جہان حادث ہے۔ ان دونوں صورتوں میں مطلوب صرف ایک ہی شے ہے مگر اس کے ثبوت میں مختلف پہلو اختیار کیئے گئے ہیں پہلی صورت کی طرح اس طرز کی دلیل کے مقدمات بھی جب خصم تسلیم کرے گا یعنی جو شے محل حوادث ہے اسکا حدوث اور جہان کے محل حوادث ہونے میں جب اُسے کوئی کلام نہیں رہے گی تو خواہ مخواہ اسے حدوث عالم کا اقرار کرنا پڑے گا۔

تیسری قسم | پہلی دو صورتوں میں تو ہم نے اپنے مدعا کو ثابت کرنے اور خصم کے مدعا کو توڑنے۔ الغرض ان دونوں باتوں کا لحاظ رکھا تھا مگر اب ہم صرف خصم کے مدعا پر جرح کرنیکی طرف توجہ کرتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ خصم کا مدعا باطل ہے کیونکہ وہ ایک امر محال کو مستلزم ہے اور جو شے کسی محال امر کو مستلزم ہوتی ہے وہ خود محال ہوتی ہے اس لئے خصم کا مدعا باطل ہے۔

مثلاً ایک شخص ہمارے روبرو دعویٰ کرتا ہے کہ آسمان کے دورات غیر متناہی ہیں اور ہم اسکو کہتے ہیں کہ آپ کے اس دعویٰ سے ایک محال امر لازم آتا ہے وہ یہ کہ اگر آسمان کے دورات غیر متناہی ہوں تو یہ کہنا درست ہوگا کہ آسمان اپنے دورات غیر متناہیہ پورے کر چکا ہے مگر یہ تو محال ہے تو پھر اس امر محال کا مستلزم (آسمان کے دورات غیر متناہی ہونا) بھی محال ہوگا۔

اس جگہ ہمارے پاس دو اصل یا دو مقدمات ہیں (۱) یہ کہ بر تقدیر یہ آسمان کے دورات غیر متناہی

ہونے کے یہ کہنا درست ہوگا کہ آسمان اپنے دورات غیر متناہیہ پورے کر چکا ہے۔ آسمان کے دورات غیر متناہی ہونے کی صورت میں غیر متناہی شئے کی انتہا ایک ایسا دعویٰ ہے جس میں خصم کے اقرار اور انکار دونوں کی گنجائش ہے۔ خصم کو اختیار ہے کہ آسمان کے دورات کے عدم تناہی شے کی صورت میں دورات غیر متناہیہ کا صاف انکار کر دے (۲) یہ کہ آسمان کے عدم تناہی کی صورت میں غیر متناہی شے کی تناہی ہونا محال ہے پہلے مقدمہ کی مانند اس مقدمہ میں بھی خصم کو اقرار و انکار دونوں کی گنجائش ہے مگر جس صورت میں کہ ہمارے ان دونوں مقدموں کو تسلیم کرے گا تو پھر اس کو اس امر میں کہ آسمان کے دورات غیر متناہی نہیں ہیں چون و چرا کی کوئی گنجائش نہ رہے گی۔

تین قسم کے دلائل متذکرہ بالا سے ہم اس کتاب میں مختلف مقامات میں کام لیں گے یہ ایسے دلائل ہیں کہ حصول مطلوب کے بارہ میں ان سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ ان دلائل کی رو سے جس شے کا علم ہمیں حاصل ہوگا۔ اس کا نام مطلوب یا مدلول ہے اور ان کے مقدمات کا باہم جو تعلق اور لگاؤ اور ربط ہونا ضروری ہے وہ ہماری اصطلاح میں دلیل کہلاتا ہے۔ جب کسی مطلوب کے حصول اور ثبوت کے لئے کوئی دلیل تجویز کی جاتی ہے اور اس کے مقدمات میں کسی خاص ترتیب اور جوڑ کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے تو اس وقت دو باتوں کی ضرورت واقع ہوتی ہے۔ ایک تو دلیل کے ہر دو مقدمات (صغریٰ و کبریٰ) کا ذہن میں تصور کرنا اور دوسرا اسباب کا دریافت کرنا کہ نتیجہ کا حصول دلیل سے کس جہت سے اور کون سی حیثیت سے کیونکر اور کس وجہ سے ہوا ہے پہلے امر یعنے احضار المقدمتین کا نام فکر اور دوسرے امر کا نام طلب ہے اور ان ہر دو امور کا مجموعہ حیثیت اجتماعی کے لحاظ سے نظر کہلاتا ہے۔ نظر کی ماہیت اور کنہ میں دو چیزوں کو دخل ہے۔ (۱) احضار المقدمتین فی الذہن (۲) اس امر کا دریافت کرنا کہ دلیل سے نتیجہ کا حاصل ہونا کن کن شرائط اور وجوہات سے ہوا ہے۔

نظر کی تعریف میں بہت کچھ اختلاف ہے بعض نے صرف فکر مدنظر رکھکر اسکی تعریف محض فکر کیساتھ کی ہے۔ اور بعض نے صرف طلب پر ہی اسکی تعریف کی بنا رکھی ہے۔ مگر یہ دونوں تعریفیں ٹھیک اسکی کی صحیح تعریف وہ ہے جس میں فکر اور طلب دونوں کو دخل دیا گیا ہے۔ جیسا کہ محققین نے کہا ہے انہ الفکر الذی یطلب بہ من قام بہ علما او غلبۃ ظن۔ نظر ایسے فکر کا نام ہے جس سے حصول یقین یا غالب گمان مطلوب ہو۔

نظر کی تعریف میں اگرچہ علماء حضرات نے بہت کچھ خامہ فرسائی کی ہے اور طرح طرح کی عبارت سرائیوں سے اس کی ماہیت بیان کرنے میں تضیع اوقات کی ہے۔ مگر ان کی یہ طول بیانی اور خانہ جنگی بجز اس کے کہ اور ضروری اور مفید مضامین پر غور کرنے کے سدِّ راہ ہو کوئی مفید اور دلچسپ اثر ثابت نہیں کر سکتی کیونکہ یہ تو ہر فرد و بشر کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ہر ایک دلیل میں دراصل (دلیل کے ہر دو مقدمات اور ایک فرع (نتیجہ) ہونے ضروری ہیں۔ نیز اس امر کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ جب کسی مدعا پر کوئی دلیل قائم کی جائے گی تو دو باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا۔ ایک احضار المقدمتین فی الذہن اور دوسرا اس امر کا دریافت کرنا کہ دلیل کے مقدمات کیونکہ حصول مطلوب کو مستلزم ہوتے ہیں تو اب جھگڑا کہ نظر کی حقیقت میں احضار فی الذہن جس کا نام فکر ہے ماخوذ ہے یا دلیل کے مقدمات کے حصول نتیجہ کے استلزام کی کیفیت کا دریافت کرنا جو ہماری اصطلاح میں طلب کہلائے ملحوظ ہے بالکل بے سود اور لغو ہے۔ جب دلیل کے قائم کرنے کی صورت میں یہ دونوں امور بلاکم وکاست موجود ہیں تو تو نظر کی ماہیت میں ایک کو داخل اور ایک کو خارج کر دینا کونسی قباحت کا باعث ہے تم اپنے گھر میں پہلے یا دوسرے امر کو نظر کی ماہیت میں داخل کر دو مگر تمہارے ایسا کرنے سے واقعات میں کوئی تغیر لازم نہیں آتا وہ تو محض ایک اصطلاحی بات ہے۔ ولکل ان یصطلح۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اگرچہ دلیل قائم کرنے کے وقت ان تمام امور متذکرہ بالا کا ہونا ضروری ہے مگر ہم تو صرف یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ علم کلام والوں کی اصطلاح میں نظر کس کو کہتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ نظر کی تعریف میں بہت اختلاف ہے۔ بعض صرف فکر کو اس کی ماہیت کا مابہ القوام خیال کرتے اور بعض صرف طلب ہی کے ساتھ اس کی تعریف کرنے پر تلے ہوئے ہیں اور بعض فکر اور طلب دونوں کو اس کی ماہیت میں داخل قرار دیتے ہیں۔ الغرض نظر کے متعلق ہر ایک کی اپنی اپنی اصطلاح ہے۔ ہمیں ان لوگوں سے بڑا تعجب آتا ہے جو نظر کی تعریف کے میدان میں نکل کر ان ہر سہ تعریفات میں ایک ایک تعریف کے پہلو کو دبانے اور دوسری دو تعریفوں کو رد کرنے شروع ہو جاتے ہیں اور اس کو بڑا مایہ ناز اور علمیت کے ثبوت کا اعلیٰ ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اگر یہ لوگ تھوڑی دیر کیلئے غور کرتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ اس لفظی تنازع اور اصطلاحی اختلاف سے واقعات پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا۔ نفس الامر میں دلیل کے قائم کرنے کے وقت فکر اور طلب دونوں کے مفہوم موجود ہوتے ہیں۔

ہم نہایت وثوق سے کہتے ہیں کہ بہت سی غلط فہمیاں محض اس وجہ سے پیدا ہو جاتی ہیں کہ معانی کے سمجھنے میں ان کو الفاظ کے تابع قرار دیا جاتا ہے۔ حالانکہ الفاظ معانی کے تابع ہوتے ہیں اگر پہلے معانی کا صحیح طور پر موازنہ کر کے الفاظ کو ان کے ساتھ مطابق کیا جائے تو بہت کچھ غلط فہمیاں رفع ہو سکتی ہیں۔ بہرحال اصطلاحی اختلافات سے معقولات پر کچھ اثر نہیں پڑ سکتا۔ ہماری اس تقریر سے آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ نظر کی تعریف میں جو علماء کا اختلاف ہے وہ کہاں تک درست ہے اور ان پر اصحاب تیجیح نے جو حاشیے چڑھائے ہیں وہ کس حد تک قابل وقعت ہیں۔

اس جگہ ایک خدشہ واقع ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر دلیل کے مقدمات کو خصم تسلیم کرے تو بے شک نتیجہ کے حصول کا اقرار کرنا خصم کو ضروری ہو گا۔ مگر ہو سکتا ہے کہ ہر ایک دلیل کے مقدمات کا فوراً وہ انکار کر دے آپ عجیب سے عجیب صورتوں میں اپنے دلائل کو پیش کریں مگر وہ "لا تسلم" کہنے سے آپ کی محنت خاک میں ملا دے گا ہمارے پاس کچھ ایسے وجوبات ہونے چاہئیں جن کے پیش کرنے سے اسے انکار کرنے کا موقع نہ مل سکے۔ اس خدشہ کا جواب یہ ہے کہ منجملہ کئی ایک وجوہات کے اس جگہ صرف چھ ایسی وجوہات ہم پیش کرتے ہیں کہ ان کے ذریعہ سے خصم کو انکار کی مطلق گنجائش نہیں رہتی۔

۱۔ یہ امور حسیہ ہیں۔ یعنی ایسے امور جن کا ادراک حواس باطنہ یا ظاہرہ سے ہمیں حاصل ہوتا ہے مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ ہر حادث کے لئے کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہوتا ہے اور جہاں میں بھی طرح طرح کے حوادث ہمیں نظر آتے ہیں۔ اس لئے جہاں کے لئے بھی کوئی سبب ضرور ہے۔ تو اس دلیل کا دوسرا مقدمہ اور وہ یہ ہے کہ جہاں میں طرح طرح کے حوادث ہمیں نظر آتے ہیں ایسا مقدمہ ہے جس کا ہم حواس ظاہرہ سے مشاہدہ کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم شب و روز دیکھتے ہیں کہ کوئی پیدا ہوتا ہے اور کوئی اس جہان فانی کو چھوڑ کر دار البقا کی طرف سدھارتا ہے کہیں درخت ہوا کے جھونکوں سے گرتے ہیں اور کہیں اور پیدا ہوتے ہیں۔ بارشیں ہوتی ہیں اور بادل گرجتے ہیں۔ اولے پڑتے ہیں بجلی کڑکتی ہے۔ سخت طوفان آتے ہیں طرح طرح کی مکروہ اور اچھی اچھی آوازیں سنائی دیتی ہیں دنیا کی عجائبات مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہوتی ہیں۔ کوئی خوبصورت ہے کوئی بدنما وغیرہ۔ علی ہذا القیاس وجدانی کیفیات جیسی غم خوشی، تکلیف و آرام وغیرہ باطنی حواس سے محسوس ہوتے ہیں۔ الغرض ہر جگہ اور ہر آن میں تغیر و انقلاب کا سلسلہ شروع ہے اور شروع رہے گا۔ ایسے حسی امور کی نسبت کسی خصم کو انکار

کسنے کا موقع نہیں مل سکتا۔

۲۔ وہ امور ہیں جو صرف عقل ہی ذریعے سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ مثلاً ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ جہاں حادث ہے۔ کیونکہ ایسی شے جو حوادث سے پہلے موجود نہ ہو بلکہ ان کے ساتھ ہو یا پیچھے وہ حادث ہوتی ہے اور جہاں بھی ایک ایسی شے ہے جو حوادث سے پہلے موجود نہ تھی نتیجہ ہوا کہ جہاں حادث ہے اب اس دلیل کا پہلا مقدمہ کہ جو شے حوادث سے پہلے موجود نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے محض عقل سے ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ جو چیز حوادث سے پہلے ہوگی وہ یا تو ان کے ساتھ ہوگی یا ان کے پیچھے۔ اور دونوں طرح پر اس کا حادث ہونا ظاہر ہے اگر کوئی عقل کا اندھا اس کا انکار کرے تو بداہت کا منکر ہونے کے علاوہ پہلے درجہ کا مجنون اور انسانیت سے گرا ہوا ہوگا۔

۳۔ وہ امور جو ہمیں تواتر کے ذریعے سے پہنچے ہیں۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبی برحق ہیں۔ کیونکہ آپ نے بہت سے معجزات دکھائے ہیں جس نبی نے معجزات دکھائے ہوں وہ برحق نبی ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نبی برحق ہیں۔ اس دلیل پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اس کا پہلا مقدمہ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزات دکھلانا میرے نزدیک قابل تسلیم نہیں ہے تو اس کے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ آپ پر قرآن مجید جو سب سے بڑا معجزہ ہے نازل ہوا ہے اس کی موجودگی میں تمہارا اعتراض قابل سماعت نہیں ہو سکتا۔

اب اگر قرآن مجید کے معجزہ ہونے کے متعلق کسی نہ کسی وجہ سے خصم نے اقرار ظاہر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کے نزول کا انکار کیا تو اسے یوں کہیں گے کہ جیسے مکہ معظمہ وغیرہ بڑے بڑے شہروں کا وجود اور حضرت موسیٰ، حضرت عیسیٰ وغیرہ سب انبیاء کا دنیا میں پیدا ہونا تم کو بذریعہ تواتر معلوم ہوا ہے۔ اور تمہیں ان تمام اشیاء کی موجودیت میں کوئی کلام نہیں ہے۔ ویسے ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن مجید کا نزول بھی ہمیں بذریعہ تواتر معلوم ہوا ہے۔

۴۔ دلیل میں ایسا مقدمہ لایا جائے جو کسی دوسری جگہ نتیجہ کی شکل میں ظاہر ہو چکا ہے اور اس پر ایک مستقل دلیل قائم ہو چکی ہے جس کے مقدمات حس عقل تواتر سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکے ہیں کیونکہ ایسی چیز کو جو ایک وقت میں مستقل دلیل کا نتیجہ ہو چکی ہے۔ دوسرے وقت میں ایسی دلیل کا جزو بنا دینا جو دیگر امر کے ثابت کرنے کے قائم کی گئی ہو۔ کوئی محال نہیں ہے۔ مثلاً ایک وقت میں

ہم حدوث عالم پر دلیل قائم کر چکے ہیں۔ اور اب اس دعویٰ کے ثبوت پر کہ جہان کے لئے کوئی خالق اور سبب ضرور ہے۔ حدوث عالم کو جو پہلے نتیجہ دلیل بن چکا ہے جزو دلیل گردانتے ہیں کہ جہان حادث ہے اور ہر حادث کے لیے خالق اور سبب کا ہونا ضروری ہے نتیجہ ہوا جہان کے لئے خالق ضروری ہے۔ دیکھئے حدوث عالم جو پہلے نتیجہ دلیل تھا اور اب اس دلیل کا صغریٰ ہے۔

۵۔ ایسے امور جو ہم کو سننے سے معلوم ہوتے ہیں مثلاً ہم کہتے ہیں کہ معاصی دنیا میں گنہگاروں سے سرزد ہوتے ہیں اور جو چیز دنیا میں موجود ہے وہ خدا کی مشیّت سے ہے نتیجہ ہوا معاصی خدا کی مشیّت سے لوگوں سے سرزد ہوتے ہیں۔ معاصی کا وجود تو بذریعہ حس کے ہر ایک شخص کو معلوم ہے اور اگر غور طلب ہے تو یہ ہے کہ ہر ایک چیز خدا کی مشیت سے ہوتی ہے۔ اس میں اگر خصم کو انکار ہو تو ہم اس چیز کو یہ کہیں گے کہ اس قول ما شاء اللّٰہ کان وما لم یشا لم یکن۔ پر امت کا اجماع ہو چکا ہے۔ یہ قول سننے سے خصم کو بالکل اطمینان ہو جائے گا

۶۔ دلیل کے مقدمات میں ایسے امور بیان کئے جائیں جو کہ خصم کے نزدیک مسلّم ہوں اور اگرچہ یہ امور ہمارے نزدیک ثابت نہ ہوں اور حسّیات۔ عقلیات اور متواترات میں سے بھی نہ ہوں مگر چونکہ یہ امور خصم کے نزدیک تسلیم شدہ ہیں اس لئے اگر ہم ان کو اپنے دلائل اور قیاسات میں لائیں گے تو یہ بات ہمیں مفید پڑے گی۔ اور سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ خصم کو انکار کی گنجائش ہرگز نہ ہوگی۔

اس تقریر میں ہم نے ایک حد تک وہ امور بیان کر دیئے ہیں جن کی وجہ سے دلیل کے انکار کی خصم کو گنجائش نہ رہے۔ اب ہم ناظرین کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگرچہ یہ چھ قسم کے امور اس امر میں مساوی ہیں کہ ان میں سے خواہ کوئی سا امر متحقق ہو خصم کو مقدمہ دلیل کے متعلق چون وچرا کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ مگر عموم فائدہ کی بہت سے متفاوت ہیں حسّیات عقلیات اور سمعیات بغیر ان لوگوں کے جو مسلوب العقل مسلوب الحواس ہوں ساری مخلوقات کے حق میں مساوی ہیں جو امور آنکھ سے دیکھے یا کانوں سے سنے جاتے ہیں وہ اگر اندھے یا بہرے کے آگے پیش کئے جائیں تو اس کے نزدیک یہ ہرگز قابل تسلیم نہ ہوں گے۔

جو امور کہ بذریعہ تواتر کے ثابت ہوتے ہیں وہ صرف اس کے حق میں مفید ہوں گے جس کو تواتر کے ذریعے معلوم ہوئے ہوں۔ بہت سے ایسے امور ہوتے ہیں جو بعض لوگوں کو تواتر کے

ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ اور بعض ان سے بالکل ناآشنا ہوتے ہیں۔ امام شافعی علیہم الرحمۃ کا فتویٰ قتل المسلم بالذمی کے بارے میں ان کے مقلدین کو تواتر کے ذریعہ سے پہنچا ہے مگر دیگر ائمہ کے مقلدین تک بذریعہ تواتر یہ فتویٰ نہیں پہنچا اس کے علاوہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی اور بھی بہت سی جزئیات ہیں جو اکثر فقہا کو ان کا علم نہیں۔ ایسے امور جو پہلے اپنے دلائل کے نتائج تھے اور اب دلائل کے اجزاء بنائے گئے ہیں صرف ان لوگوں کے لئے مفید ہوتے ہیں جو کہ اس قسم کے تغیرات پر قدرت تامہ رکھتے ہوں اور خصم کے نزدیک جو امور مسلم ہوتے ہیں وہ بھی خاص خاص لوگوں کے لئے مفید ہوتے ہیں۔

اب ہم تمہیدات کے بیان سے فارغ ہو چکے ہیں اور ناظرین کو کتاب کے مضمون کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔

پہلا باب

اس باب میں خدا کی ذات کی نسبت بحث کی جائے اور اس میں ہم دس دعاوی ثابت کریں گے۔

پہلا دعویٰ

۱۔ خدا کی ہستی کے ثبوت متعلق ہے۔

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ ہم دنیا میں ہزار ہا اشیاء موجود دیکھتے ہیں اور یہ اشیاء ایسی وضع اور تناسب سے بنائی گئی ہیں کہ ان کی موجودگی میں کوئی کسی قسم کا شک نہیں۔ دنیا میں جس قدر چیزیں ہیں ان میں بعض تو ایسی ہیں کہ اگر ان کی ماہیات کی طرف غور سے دیکھا جائے تو بالطبع کسی نہ کسی چیز اور مکانِ خاص کا تقاضا کرتی ہیں مثلاً ہوا اور آگ اوپر جانے کی مقتضی ہیں اور پانی اور خاک نیچے کی طرف مائل ہیں اور بعض ان کے برعکس ہیں۔ ان کی ماہیان مکان مخصوص کے اقتضا یا عدم اقتضاء سے خالی ہیں۔ جیسے سیاہی، سفیدی، سرخی، خوشبو، بدبو، غم و خوشی، شجاعت، بزدلی وغیرہ وغیرہ۔ پہلی قسم کی موجودات میں سے بعض ایسی ہیں جو بالکل بسیط ہیں اور مختلف اشیاء کی پیوستگی سے ان کی ترکیب نہیں۔ اس قسم کی چیزوں کو جوہر فرد یا اجزاء لاتجزی کہتے ہیں اور بعض ایسی ہیں جن کی ماہیات مختلف اشیاء کے میل جول سے پیدا ہوئی جیسے انسان، گھوڑا، گدھا، کتا، خچر وغیرہ وغیرہ۔ یہ چیزیں اجسام کہلاتی ہیں۔

دوسری قسم کی موجودات (غیر متجزی) میں سے بعض ایسی ہیں جو بدون کسی محل کے موجود نہیں ہو سکتیں۔ جیسے سیاہی، سفیدی، سرخی، سبزی وغیرہ۔ یہ اشیاء اعراض کہلاتی ہیں اور بعض خود بخود موجود ہیں۔ وہ صرف ایک ہے جس کو ہم خدا کہتے ہیں۔ اگرچہ جواہر فرد کی موجودیت اور عدم موجودیت میں متکلمین اور فلاسفہ کا مدت سے سخت اختلاف چلا آتا ہے مگر اجسام اور

اعراض کی موجودیت کا تو ہر ایک ذی عقل قائل ہے۔ موٹی سے موٹی سمجھ والا آدمی بھی اگر تھوڑی دیر کے لئے غور وفکر کرے تو اجسام و اعراض دونوں کی موجودیت میں اسکو کوئی شک وشبہ نہیں رہتا۔

ہمیں ان لوگوں پر سخت تعجب آتا ہے جو دیدہ و دانستہ اعراض کی موجودیت سے انکار کر بیٹھے ہیں اور علمی دعویٰ کی یہ حد ہے کہ دنیا بھر میں اپنی نظیر کسی کو نہیں سمجھتے ہم ان کے مقابلہ میں دیگر اعراض کی موجودیت پر دلائل قائم کرنے کو ضروری نہیں سمجھتے ہم صرف ان کے اس انکار اور شور وشغب کی نسبت پوچھتے ہیں کہ یہ موجود ہے یا معدوم۔ اگر معدوم ہے تو اعراض کی موجودیت ثابت ہوگئی اور اگر موجود ہے تو اجسام کے قبیلہ میں سے ہے یا اعراض سے پہلی شق گو باطل ہے تو اب آپ کا یہ شور وشعب اعراض میں سے ہوا جو اعراض کی موجودیت کا اعلیٰ ثبوت ہے۔

جب دنیا کی چیزوں کی تقسیم اور ان کی موجودیت ناظرین کو معلوم ہوگئی ہے تو اب ہم اپنے مدعا کے اثبات کے درپے ہونا چاہتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ زمین و آسمان وغیرہ دنیا کی سب چیزوں کا کوئی پیدا کرنے والا ضرور ہے اور اسی کا نام خدا ہے۔ کیونکہ دنیا حادث ہے اور ہر حادث کے لئے کوئی سبب اور پیدا کرنے والا ضروری ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا کے لئے بھی سبب اور خالق ہے جو خدا کہلاتا ہے۔ یہ دلیل ہے جس کے دو مقدمے ہیں (۱) دنیا حادث ہے (۲) ہر حادث کے لئے سبب اور خالق کا ہونا ضروری ہے۔ اس کے دونوں مقدموں پر رد و قدح ہو سکتی ہے۔ جب خصم نے دوسرے مقدمہ پر جرح کی تو ہم اس کے جواب میں کہیں کہ یہ ایسا بیّن اور ظاہر امر ہے جس میں کسی شخص کو بھی انکار کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

اگر کسی کو اس کے تسلیم کرنے میں رکاوٹ ہے تو یہ صرف حدوث اور سبب کے معنے نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ حدوث کے معنے ہیں ایک وقت میں کسی چیز کا معدوم ہونا اور دوسرے وقت میں اسکا موجود ہونا اب ہم پوچھتے ہیں کہ جس وقت ایک چیز معدوم تھی تو اسوقت اسکا موجود ہونا محال تھا یا ممکن۔ اگر محال تھا تو اب موجود کیونکر ہوگئی ہے۔ کیونکہ محال وہ چیز ہوتی ہے جو کبھی عالم شہود میں نہ آسکتی ہو اور اگر ممکن ہے تو اس کے امکان کے یہ معنے ہیں کہ بلحاظ اسکی ماہیت کے اسکا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں اگر معدوم ہے تو محض اس وجہ سے ہے کہ اسکی علت معدوم ہے اور اگر موجود ہوئی ہے تو اس

واسطے کہ اسکی علت موجود ہوئی ہے الغرض ممکن کی اگر ماہیت کو ٹٹولا جائے تو وہ وجود اور عدم دونوں کے اقتضاء سے خالی ہوتی ہے اور اسکی ماہیت میں اس قدر استعداد ضرور ہوتی ہے کہ اگر کوئی مرجح وہاں پر موجود نہ ہو تو وہ بھی پردۂ عدم میں مستور رہتی ہے اور اگر مرجح موجود ہو تو عالم شہود میں جلوہ گر ہو جاتی ہے۔ جب ممکن کی ماہیت اس وضع کی ہے کہ بذاتہ نہ وہ معدوم ہے اور نہ موجود تو اب اس کی موجودیت کے لئے کسی ایسی چیز کی ضرورت ہے جو اس کو عدم ازلی کے پنجے سے نکال کر وجود کے دلفریب میدان میں لے آئے اور اس کا ذلیل اور ناپاک پٹہ اس کے گلے سے اتار کر وجود کا دلرُبا ہار پہنا دے اور یہ بات اس قسم کی ہوگی جو ممکنات کے قبیل سے بالکل علیحدہ ورنہ "خفتہ را خفتہ کے کند بیدار" والا مقولہ صادق آئے گا کیونکہ جب وہ خود ممکن ہے اور اسکا وجود عدم اور دونوں اس کے حق میں یکساں ہیں تو دوسری چیز کے لئے وہ کیونکر علت اور مرجح کہلانیکی مستحق ہو سکتی ہے بس اسی کو ہم خدا کہتے ہیں۔

اور اگر خصم دلیل کے پہلے مقدمہ (حدوث دنیا) پر گفتگو شروع کرے گا تو اس کے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ دنیا بیشک حادث ہے اور اس کے حدوث پر ہمارے پاس دلیل موجود ہے مگر اقامت دلیل سے پیشتر ہم صرف اتنا جتانا آپ کو ضروری سمجھتے ہیں کہ دنیا کی اشیاء میں سے صرف اجسام ہی کو ہم لے کر ان کا حدوث کریں گے اور جب اجسام کا حادث ہونا ثابت ہو جائے گا تو اعراض کے حدوث میں بالکل کوئی اشتباہ نہ رہے گا کیونکہ اجسام اور اعراض امکان میں دونوں برابر ہیں۔ اور جب ایک قسم کی ممکن چیزیں حادث ثابت ہو گئیں تو دوسری قسم کی ممکنات کا حدوث کیونکر ثابت نہ ہوگا۔ نیز پہلے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اجسام اعراض کا محل ہیں اور اعراض کو ان میں حلول کا تعلق ہے تو جب محلول کا حادث ہونا روز روشن کی طرح ظاہر ہو جائے گا تو حلول کردہ چیزوں کے حادث ہونے میں کونسا خطارہ جائے گا۔

اب ہم اصل دلیل کی طرف رجوع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سب کے سب اجسام حادث ہیں کیونکہ محل حوادث ہیں اور جو چیز محل حوادث ہوتی ہے وہ خود حادث ہوتی ہے نتیجہ ہوا اجسام حادث ہیں۔

اس دلیل کے دو مقدمے ہیں (۱) اجسام محل حوادث ہیں (۲) جو چیز محل حوادث ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے۔ ان دونوں مقدمات پر جرح ہو سکتی ہے۔ اس لئے ہم ان دونوں کے اثبات کے لئے کوشش کرتے ہیں پہلے مقدمہ (اجسام محل حوادث ہیں) کے ثبوت میں ہم اتنا

کہہ دینا کافی سمجھتے ہیں کہ دنیا میں جس قدر اجسام ہیں ان میں سے بعض متحرک اور بعض ساکن ہیں اور حرکت و سکون دونوں حوادث کے قبیل سے ہیں اس لئے اجسام محل حوادث ہیں۔

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حرکت اور سکون اعراض میں سے ہیں اور اعراض کا نہ ہم وجود مانتے ہیں اور نہ حدوث، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ بڑی بڑی ضخیم اور مضبوط کتابوں میں بہت طول سے اعراض کے وجود پر اعتراضات اور انکے جوابات کی سلسلہ بیانی کی گئی ہے۔ مگر میرے خیال میں اس چھیڑ چھاڑ کا نتیجہ بجز تضییع اوقات کے اور کچھ نہیں اعراض کا وجود نظریات میں سے نہیں ہے تاکہ ان کے وجود پر کافی بحث کی جا سکے۔ ہر ایک آدمی تکالیف بیماریاں بھوک پیاس، سردی گرمی، خوشی غم وغیرہ وغیرہ محسوس کر سکتا ہے۔ اور یہ بھی جانتا ہے کہ یہ سب چیزیں یکے بعد دیگرے موجود ہوتی ہیں پہلے تکلیف ہوتی ہے تو پھر راحت آجاتی ہے۔ ایک وقت بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں اور دوسرے وقت میں صحت یاب ہو جاتے ہیں علیٰ ہذا القیاس دوسرے اعراض میں بھی حدوث کا سلسلہ برابر جاری ہے ان تمام چیزوں کا نام اعراض ہے پس ثابت ہوا کہ اعراض موجود بھی ہیں اور حادث بھی۔ یہ بات مطلق اعراض کے متعلق تھی۔ اب خاص کر حرکت و سکون کی موجودیت اور حدوث کی نسبت ہم کچھ کہنا چاہتے ہیں (وھو ہذا)

ہمارا روئے سخن زیادہ تر فلاسفہ کی طرف ہے اور یہ لوگ عالم کے اجسام کو دو قسم پر منقسم کرتے ہیں (۱) آسمان اور (۲) عناصر اربعہ یعنی پانی مٹی۔ آگ اور ہوا۔ آسمانوں کی نسبت ان کا یہ اعتقاد ہے کہ یہ ہمیشہ یعنی ازل سے اپنی اپنی وضع پر متحرک چلے آتے ہیں۔ ان کی مجموعی حرکت قدیم ہے اور حرکت کا ایک ایک فرد حادث ہے۔

اربعہ عناصر کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ فلک قمر کے نیچے کی سطح کے اندر لئے ہوتے ہیں اور یہ کہ ان سب کا مادہ ایک ہے اور وہ بھی قدیم۔ ان صورت اور اعراض سب حادث ہیں۔ مادہ پر ان کا توارد ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ہے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر پانی کی طبیعت پر حرارت کا غلبہ ہو جائے تو ہوا بن جاتا ہے اور ہوا حرارت سے آگ بن جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس ہوا کا پانی بن جانا۔ آگ کا ہوا ہو جانا۔ پانی کا پتھر بن جانا۔ پتھر کا پانی بن جانا وغیرہ وغیرہ۔ فلاسفہ کے نزدیک مسلّم ہے۔ فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ان چار عنصروں کے ملنے سے کانیں نباتات اور حیوانات پیدا ہوتے ہیں پس ثابت ہوا

کہ فلاسفہ کے نزدیک حرکت و سکون موجود بھی ہے اور حادث بھی ہے۔ تقریر بالا سے کسی قدر آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ اجسام حرکت اور سکون کے محل ہیں اور حرکت و سکون ان میں حلول کئے ہوئے ہیں۔ مگر ہم صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس پر مزید روشنی ڈالنی چاہتے ہیں کیونکہ ابھی تک یہ پہلو بہت تاریکی میں پڑا ہوا ہے۔

ہر جسم یا متحرک ہے یا ساکن اور حرکت و سکون دونوں حادث چیزیں ہیں۔ حرکت کا حادث ہونا تو ایسی چیز ہے جو مشاہدہ سے معلوم ہو سکتا ہے۔ مگر سکون کی نسبت یہ بات دل میں کھٹکتی ہے کہ ممکن ہے کہ ایک چیز ابتدا سے ساکن چلی آتی ہو۔ اس کو حرکت کرنے کی نوبت ہی نہ آئی ہو۔ اب اس چیز کا سکون قدیم ہوگا لیکن اگر تھوڑی دیر کے لئے غور کی جائے تو یہ شبہ فوراً رفع ہو سکتا ہے۔ کیونکہ ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ اس ہمیشہ سکون کی حالت میں رہنے والی چیز کا حرکت کرنا ممکن ہے یا محال ہے۔ دوسری شق تو باطل ہے۔ کیونکہ ہر ایک جسم میں حرکت و سکون دونوں کی استعداد ہوتی ہے۔ بعض جسموں کا ہمیشہ حرکت کرنا اور بعض کا ساکن رہنا محض خارجی علتوں کی وجہ سے ہے تو جب چیز مذکور کا حرکت کرنا ممکن ہوا تو یہ قاعدہ ہے کہ ممکن وہ چیز ہوتی ہے جس کے وجود سے کوئی محال امر لازم نہ آئے۔ اب ہم فرض کرتے ہیں کہ وہ چیز سکون کی حالت کو چھوڑ کر متحرک ہو گئی ہے۔ تو حالت سکون کو اس نے خیر آباد کہہ دیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ سکون بھی حادث تھا کیونکہ ہم آگے کسی موقع پر ثابت کر دیں گے کہ جو چیز قدیم ہوتی وہ معدوم نہیں ہو سکتی۔ جیسے ازل سے وہ موجود چلی آئی ہے ویسے ہی ابد تک موجود رہتی ہے۔

اس تقریر پر یہ اعتراض یہ وارد ہو سکتا ہے کہ یہ سب کچھ تب ہو سکتا ہے جب یہ بات معلوم ہو جائے کہ جسم اور حرکت و سکون میں باہم تغایر ہے یعنی جسم اور چیز ہے اور اس کا حرکت کرنا یا ساکن رہنا اور شے ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ جسم متحرک ہے تو اس سے پایا جاتا ہے کہ جسم اور چیز ہے اور حرکت ایک وصف ہے جو جسم کو عارضی ہے۔ ورنہ ہمارا یہ کہنا ہرگز درست نہ ہوگا کہ یہ جسم متحرک نہیں۔ کیونکہ جب جسم اور حرکت میں اتحاد ہے تو حرکت کی نفی بعینہٖ جسم کی نفی ہونی چاہیئے۔ سکون اور جسم کا باہم متغایر ہونا بھی اسی پر قیاس کر لو۔ الغرض جسم کا اور چیز ہونا اور حرکت کا اور شے یہ ایسا کھلا اور واضح امر ہے جو کسی دلیل کا محتاج نہیں۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ جسم اور

جس حرکت و سکون کی باہم مغائرت تو ہم نے تسلیم کرلی۔ مگر ان دونوں وصفوں کا حدوث ہمارے نزدیک مسلم نہیں۔ ممکن ہے کہ جسم متحرک کے اندر وصف حرکت ابتدا ہی سے چلی آتی ہو۔ صرف اس کا ظہور اب ہوا ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ہم دلائل کے ذریعہ سے ثابت کرسکتے ہیں کہ وصف حرکت کا ابتدا سے چلا آنا اور بعد میں اس کا ظاہر ہونا یہ دونوں امر خلاف واقع ہیں۔ مگر ہم اس طول طویل قصے کو چھیڑنا نہیں چاہتے۔ ہم معترض کی بات مان کر کہتے ہیں کہ وصف حرکت کا ظہور حادث ہے بس صرف اسی سے اجسام کا محل حوادث ہونا ثابت ہوگیا ہے۔ جیسے حرکت و سکون اجسام کی صفتیں ہیں ویسے ہی ان کا جسموں میں ابتدا سے چلا آنا اور پھر کسی وقت ان کا ظاہر ہونا بھی ان کی بالواسطہ صفتیں ہیں اور جیسے حرکت اور سکون کے حادث ہونے سے انسان کا محل حوادث ہونا ثابت ہوتا ہے ویسے ہی ان دونوں صفات مذکورہ بالا کے حدوث سے ان کی محلیت پایۂ ثبوت کو پہنچ سکتی ہے۔

ایک اور اعتراض بھی وارد ہوسکتا ہے۔ وہ یہ کہ حرکت کا حدوث قابل تسلیم نہیں جب تک آپ اس امر کو ثابت نہ کرلیں کہ وصف حرکت کسی دوسرے جسم سے انتقال کرکے اس خاص جسم میں نہیں آتی۔ ممکن ہے کہ وصف حرکت قدیم ہو اور خاص خاص وقتوں میں مختلف جسموں میں اس کا دورہ ہو مثلاً ایک وقت میں زید میں حرکت تھی کچھ دیر رہ کر اس سے علیحدہ ہوئی اور اب عمر میں آ گئی۔ کسی وقت میں اس سے علیحدہ ہوکر خالد وغیرہ میں جائے گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اعراض اور اوصاف اپنے محلول سے علیحدہ نہیں ہوسکتیں ہر ایک عرض کا بقاء اور فنا محل کے بقاء اور فنا پر موقوف رہتا ہے مثلاً زید کے بالوں میں جو خاص سیاہی ہے اس میں یہ نہیں ہوسکتا کہ کسی وقت عمر کے بالوں میں جا چمٹے۔ زید پر جب پیری کا زمانہ آئے گا تو اس کے بالوں کی سیاہی بالکل نیست و نابود ہو جائے گی۔ اس امر کے ثبوت پر بڑے بڑے باوقعت اور نامی گرامی علما نے مختلف مقامات میں دلائل قائم کیے اور اپنی طرف سے اس میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا۔ مگر وہ اپنی اس غرض میں کامیاب نہ ہوسکے۔ کوئی ایسی زبردست اور نہایت مضبوط دلیل پیش نہ کرسکے جس سے مخالفین کے دانت ڈھیلے جاتے اور وہ ہمیشہ کے لئے سر نہ اٹھاتے۔ اس امر کے اثبات کے لئے ہم دلیل پیش کرتے جو امید ہے کہ بہت مفید ثابت ہوگی (جو یہ ہے)

جن لوگوں کا اعراض کے انتقال کی طرف خیال گیا ہے۔ ہماری سمجھ میں ان کو عرض اور انتقال کے معنے سمجھنے میں سخت غلط فہمی ہوئی ہے اگر ان چیزوں کی ماہیت کی تہہ تک ان کو پہنچنا نصیب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ وہ ایسے دور ازعقل امر کی نسبت زور لگاتے۔

انتقال کے معنے ہیں جسم کا ایک مکان چھوڑ کر دوسرے مکان میں جانا۔ اس کی حقیقت دریافت کرنے میں ہمیں تین چیزوں کا جاننا ضروری ہے۔ جسم کی ماہیت کو جاننا۔ مکان کا تصور۔ جسم کو مکان سے جو ایک خاص تعلق ہے اس کا معلوم کرنا۔ یہ تعلق جسم اور مکان دونوں سے جدا ہے۔ نہ اس کو جسم کی حقیقت کے ساتھ اتحاد ہے اور نہ مکان کے ساتھ عینیت۔ درحقیقت یہ جسم اور مکان کا مابہ الارتباط ہے جس کی وجہ سے ان دونوں میں ایک خاص ربط اور لگاؤ ہے۔

جیسے ہر ایک جسم کو مکان کی ضرورت ہے ویسے ہی ایک عرض اور صفت کو محل کی ضرورت ہے اور سرسری نظر سے دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو نسبت جسم کو اپنے مکان کے ساتھ ہے وہی نسبت عرض کو اپنے محل کے ساتھ ہے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگوں کو یہ گمان ہوگیا ہے کہ جیسے جسم باوجودیکہ اس کو اپنے مکان کے ساتھ ایک خاص تعلق ہے۔ مکان سے علیحدہ ہوکر دوسرے مکان میں جاسکتا ہے۔ ویسے ہی عرض کا اپنے ایک محل سے علیحدہ ہوکر دوسرے محل میں جانا درست ہے۔ پس انتقال اعراض کے قائلین کے اس قول کی بنا صرف اسی بات پر ہے۔

عرض کا جو تعلق محل کے ساتھ ہے اس کو جسم کے تعلق مکانی پر قیاس کرنا سراسر حماقت اور کم ظرفی ہے۔ آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ جسم کا تعلق مکانی جسم کی حقیقت سے مغائر ہے اور عرض کا تعلق محلی اس کی حقیقت کا عین ہے کیونکہ اگر اس تعلق کو جسم کے تعلق کی مانند عرض کی حقیقت سے جدا مانا جائے تو جیسے عرض کو اپنے محل کے ساتھ جو ایک خاص ربط اور تعلق ویسے ہی اس تعلق کو عرض کے ساتھ ایک خاص ربط اور تعلق ہوگا ویسے ہی اس تعلق کے تعلق کو تعلق کے ساتھ ایک خاص ربط اور تعلق ہوگا۔ وہلم جرا۔

یہ تسلسل ہے جو محال ہونے کے علاوہ اس امر کو چاہتا ہے کہ جب تک غیر متناہی ایک وقت میں مجتمع نہ ہوں۔ تب تک کسی عرض کا پایا جانا ممکن نہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ اگرچہ عرض کے تحقق کیلئے محل کا ہونا ضروری ہے جیسے جسم کے لئے مکان کا ہونا ضروری ہے مگر ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔

جو چیز کسی دوسری شے کے لازم ہوتی ہے۔ وہ دو طرح پر ہوتی ہے۔ لازم ذاتی اور لازم عرضی لازم ذاتی وہ ہوتا ہے کہ اگر وہ خارج یا ذہن میں موجود نہ ہو تو دوسری شے (ملزوم) بھی موجود نہ ہو جیسے دن کے واسطے سورج کا ہونا۔ جب آسمان سے سورج غروب ہو جاتا ہے تو دن بھی اس کے ساتھ ہی رفوچکر ہو جاتا ہے اور جب سورج افق شرقی سے نمودار ہوتا ہے تو دن بھی اس کے ساتھ ہی آجاتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس جب ذہن میں سورج کا ملاحظہ کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ہی دن کا خیال بھی آجاتا ہے۔ لازم عرضی اس کے بالکل خلاف ہے۔

جسم کے لیے مکان لازمی عرضی ہے اور عرض کے لئے محل لازم ذاتی ہے۔ جسم کے لئے مکان کا لازم عرضی ہونا اس وجہ سے ہے کہ پہلے ہم جسم کی ماہیت کو معلوم کرتے ہیں اور اس کے بعد مکان کی نسبت سوچتے ہیں کہ مکان کوئی واقعی اور مستقل حقیقت ہے یا محض ایک ہی چیز ہے۔ آخر بڑے بڑے دلائل قائم کرنے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ مکان بھی جسم کی طرح مستقل حقیقت رکھتا ہے۔ جس کو ہم مشاہدہ سے دیکھ سکتے ہیں اور مکان کا خیال تک دل میں نہیں آتا۔ اسی لئے جسم کے لئے کبھی خاص مکان کا ہونا ضروری نہیں ہے اور اگر جسم ایک خاص مکان میں موجود نہ ہو تو اس سے اس کا بالکل معدوم ہونا لازم نہیں آتا۔ زید اگر مسجد میں نہ ہوگا تو اس وقت ہم زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ زید مسجد میں نہیں۔ مگر یہ ہرگز نہیں کہہ سکتے کہ مسجد میں موجود نہ ہونے سے وہ بالکل ہی نیست و نابود ہو گیا ہے پس ثابت ہوا کہ جسم کے لئے مکان لازمی عرضی ہے نہ لازم ذاتی۔

عرض کے لئے محل لازم ذاتی ہے۔ عرض بغیر خاص محل کے نہ خارج میں متحقق ہو سکتی ہے اور نہ ذہن میں اس کا تصور آسکتا ہے۔ مثلاً زید کا طول یعنی لمبائی زید کا طول خارج میں تب موجود ہوگا جب زید متحقق فی الخارج ہولے گا اور ذہن میں بھی اسکا تصور جب ہی آسکتا ہے جو اس کے ساتھ زید کا تصور کر لیا جائے زید کے مرنے سے اس کے طول کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔

زید کے طول کے لئے بغیر زید کے نہ خارج میں استقلال ہے اور نہ ذہن میں۔ اس کا موجود ہونا بدون اس اختصاص کے جو اس کو زید کے ساتھ ہے محال ہے اب اگر یہ مانا جائے کہ زید کے طول کا زید سے علیحدہ ہونا ممکن ہے تو اس کی علیحدگی اختصاص مذکورہ کے رفع ہو جانے کو مستلزم ہو ہوگی اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ اختصاص کے رفع ہو جانے پر طول کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اعراض کا اپنے محلول سے علیحدہ ہو جانا محال ہے۔

اب تک تو ہم نے اپنی دلیل کے پہلے مقدمہ کے اثبات پر زور دیا ہے اور ہمارے مخالفین فلاسفہ کسی حد تک اس کو مانتے بھی ہیں۔ مگر اب ہم دلیل کے دوسرے مقدمہ کی طرف جانا چاہتے ہیں۔ یعنے یہ بات کرتے ہیں کہ دنیا چونکہ محل حوادث ہے اس لئے یہ خود بھی حادث ہے۔

اگر عالم کو جو حوادث کا محل ہے قدیم مانا جائے تو اس کے ساتھ ہی آسمان کے دورات بھی غیر متناہی تسلیم کرنے پڑیں گے لیکن آسمان کے دورات کی عدم تناہی کی بنا پر تین محال امر لازم آتے ہیں

(۱) آسمان کے دورات اگر غیر متناہی ہیں تو آج سے پہلے کے دورات کے متعلق یقیناً یہ کہنا صحیح ہو گا کہ وہ پوری ہو چکے ہیں کیونکہ زمانہ ماضی میں جو چیز ہوتی ہے۔ زمانہ حال کی نسبت اسے یہ کہنا کہ یہ گذر چکی ہے بالکل درست ہوتا ہے تو جب وہ غیر متناہی ہی ہیں۔ اور پورے ہو چکے کا لفظ بھی ان پر صادق آتا ہے تو گویا وہ غیر متناہی بھی ہوئے اور متناہی بھی ہوئے اور یہ اجتماع نقیضین ہے۔

(۲) آسمان کے غیر متناہی دورے چونکہ عدد کی حقیقت سے باہر نہیں اس لیے وہ جفت ہوں گے یا طاق اور یا دونوں کے علاوہ کوئی اور چیز ہوں یا دونوں یعنے جفت بھی ہوں گے اور طاق بھی پچھلی دو شقیں تو باطل ہیں کیونکہ جفت وہ عدد ہوتا ہے جو دو یا کئی ایک برابر حصوں پر منقسم ہو سکے جیسے دس۔ اب دس دو پر تقسیم کرنے سے پانچ پانچ کے دو عددوں پر منقسم ہو سکتا ہے اور طاق وہ ہے جو جفت کے خلاف ہو یعنی برابر حصوں پر منقسم نہ ہو سکے۔ جیسے نو۹ سو ہر ایک عدد یا برابر حصوں پر منقسم ہوگا یا نہ ہوگا۔ یا یوں سمجھئے۔ ہر ایک عدد یا جفت ہوگا یا طاق۔ مگر یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ کوئی ایسا عدد بھی ہو جو نہ جفت ہو نہ طاق۔ یا جفت اور طاق دونوں ہو۔ ورنہ پہلی صورت میں اجتماع النقیضین کا قول کرنا پڑے گا۔

ان کا جفت ہونا بھی غلط ہے کیونکہ جو عدد جفت ہوتا ہے اس میں صرف ایک عدد کی کمی ہوتی ہے۔ اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو وہ عدد طاق ہو جاتا ہے مگر جب آسمان کے دورے غیر متناہی ہیں تو اس میں ایک کی کمی کیا معنے۔

ان کا طاق ہونا بھی باطل ہے کیونکہ طاق میں بھی صرف ایک کی کمی ہوتی ہے اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو طاق جفت ہو جاتا ہے۔ لیکن جب دورے غیر متناہی ہیں تو ان میں سے ایک کیونکر کم ہو سکتا ہے سو جب آسمان کے دورے عدم تناہی کی صورت پر نہ جفت ہو سکتے ہیں اور نہ طاق۔ اور نہ ان سے باہر نکل سکتے ہیں اور نہ ہی ان دونوں کا مجموعہ ان پر صادق آسکتا ہے تو ثابت ہوا کہ یہ متناہی ہیں۔

(۴) اگر آسمان کے دورے غیر متناہی ہوں تو یہ ماننا پڑے گا کہ دو عدد غیر متناہی بھی ہیں اور ان میں سے ایک کم اور ایک زائد ہے حالانکہ جب دونوں عدد عدم تناہی میں برابر ہیں تو ان کا ایک دوسرے سے کم و بیش ہونا ہرگز نہیں ہو سکتا کیونکہ عدد کم وہ ہوتا ہے جس میں بہ نسبت زائد کے کچھ کمی ہو اگر یہ کمی پوری ہو جائے تو وہ دونوں برابر ہو جاتے ہیں مگر جب عدد کم غیر متناہی ہے تو اس میں کمی کے کیا معنے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر دورے غیر متناہی ہوں تو وہ غیر متناہی عددوں کا ایک دوسرے سے کم و بیش ہونا کیونکر لازم آتا ہے سو دیکھئے اور غور سے دیکھئے۔

تمام فلاسفہ اس امر پر متفق ہیں کہ زحل تیس سال کے بعد ایک دورہ کرتا ہے اور شمس ہر سال میں ایک دورہ کرتا ہے سو اگر تیس سال کے بعد زحل کے دوروں کو شمس کے دوروں سے نسبت لگائی جائے تو زحل کے دورے شمس کے دوروں کے تیسویں حصہ پر برآمد ہوں گے کیونکہ تیس سال میں زحل نے صرف ایک دورہ کیا ہے اور شمس تیس دورے کر چکا ہے اور ایک تیس کا تیسواں حصہ ہوتا ہے اور ساٹھ سال کو زحل کے صرف دو دورے ہوں گے اور شمس کے دوروں کی تعداد ساٹھ تک پہنچ جائے۔ علیٰ ہذا القیاس قمر ان لوگوں کے نزدیک بارہ ماہ میں بارہ دورے کرتا ہے سو سال کے بعد شمس کے دوروں کو قمر کے دوروں سے نسبت لگانے سے شمس کے دورے قمر کے دوروں کا بارہواں حصہ برآمد ہوں گے۔ اب دیکھیے زحل شمس اور قمر کے دورے غیر متناہی بھی ہیں اور شمس کے دورے زحل کے دوروں اور قمر کے دورے شمس کے دوروں سے کئی حصے بھی زائد ہیں۔

اس جگہ پر ایک یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ متکلمین کے نزدیک خدا کے مقدورات اور معلومات دونوں غیر متناہی ہیں حالانکہ خدا کے معلومات بہ نسبت مقدورات کے زائد ہیں کیونکہ خدا کی ذات قدیمہ اس کی صفات قدیمہ ـــــ شریک الباری اجتماع النقیضین ارتفاع النقیضین وغیرہ وغیرہ۔ یہ ایسی چیزیں ہیں جو خدا کو معلوم ہیں، مگر ان کے پیدا کرنے پر خدا کو مطلق قدرت نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں ہم خدا کے معلومات کو غیر متناہی کہتے ہیں۔ وہاں خدا کے مقدورات کو غیر متناہی کہنے سے ہمارا وہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا جو معلومات کو غیر متناہی کہنے سے ہے بلکہ مقدورات کو غیر متناہی کہنے سے مراد یہ ہے کہ خدا کی ایک صفت قدرت ہے جس کی وجہ سے خدا دنیا کی مختلف

چیزوں کے پیدا کرنے پر قدرت رکھتا ہے اور وہ ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے خدا میں یہ بات نہیں ہوتی ہے کہ اس کی ایجادی قدرت کسی حد پر ٹھہر جائے اور آگے مخلوقات کے ایجاد پر ان کو قدرت نہ رہے۔

ہمارا یہ کہنا کہ خدا کی ایک صفت قدرت ہے جس کی وجہ سے وہ ایجاد پر قدرت رکھتا ہے اور نہ اس امر کی طرف مشعر ہے کہ یہاں بہت سی غیر متناہی چیزیں ہیں اور نہ ہی اس میں سے یہ پایا جاتا کہ وہ متناہی ہیں۔

جن لوگوں نے ہمارے اس لفظ مقدورات اللہ تعالیٰ ومعلوماتہ غیر متناہیہ سے خدا کی مقدورات کا غیر متناہی ہونا سمجھ لیا ہے زیادہ تر ان کی غلطی کی بنا مقدورات اور معلومات کے تشابہ لفظی پر ہے چونکہ یہ دونوں الفاظ جمع مونث کے صیغے ہونے میں برابر تھے اس لئے ان کو یہ مغالطہ لگا مگر یہ قاعدہ ہے کہ الفاظ معانی کے تابع ہوتے ہیں نہ معانی الفاظ کے۔

دوسرا دعویٰ | کائنات عالم کے لئے جو سبب اور خالق (خداوند تعالیٰ) ہم نے ثابت کیا ہے اس کا قدیم ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ اگر وہ حادث ہے تو اس کے لئے کسی اور خالق کا وجود ماننا پڑے گا۔ اور اگر وہ بھی حادث ہے تو اس کے لئے خالق تلاش کرنا پڑیگا علیٰ ہذا القیاس اگر یہی سلسلہ الیٰ غیر النہایۃ چلا گیا تو تسلسل کا وجود لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر یہ سلسلہ کسی ایسے خالق پر ختم ہو گیا جو قدیم ہے اور اس کے آگے اور کوئی خالق تجویز نہیں ہو سکتا۔ تو کائنات عالم کا خالق (خداوند کریم) بھی وہی ہوگا جس پر یہ سلسلہ منقطع ہوا ہے اور راستے میں جو اسباب نظر آتے ہیں وہ سب کے سب وسائل اور وسائط کے درجہ میں ہوں گے اور بس۔

خدا کو قدیم کہنے سے ہمارا یہ مطلب ہے کہ اس کے وجود سے پہلے نیستی نہیں بلکہ ہمیشہ سے اس کا وجود چلا آیا ہے۔ یہاں تک ہمارا امکان ہے ہم نظر دوڑائیں مگر اس سے بھی آگے خدا کا وجود تھا سو اب یہ سوال ہرگز نہ وارد ہو سکے گا کہ قدیم کے ساتھ قدم کی صفت بھی آپ ثابت کر رہے ہیں تو جیسے خدا کی ذات قدیم ہے ویسے ہی یہ صفت بھی قدیم ہوگی اور جیسے خدا کے قدیم ہونے کے لئے قدم کی صفت کی ضرورت ہے ویسے ہی اس صفت کے قدیم ہونے کے لئے ایک اور صفت قدم کی ضرورت ہوگی وَھلُمَّ جراً۔ اور تسلسل ہے جو محال ہے۔

تیسرا دعویٰ جیسے کائنات عالم کا خالق ازلی اور قدیم ہے۔ ویسے ہی اس کے واسطے ابدی ہونا بھی ضروری ہے۔ یعنی وہ ایسا ہونا چاہئے کہ اس کے لئے کبھی فنا اور اس کے وجود کے لئے کبھی زوال نہ ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس پر زوال کا عائد ہونا جائز ہوا تو جیسے ایک معدوم شے کے وجود کے واسطے سبب اور خالق کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ ویسے ہی اس کے وجود کے زوال کے لئے بھی سبب اور خالق کا ہونا ضروری ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں خالق کے وجود کا زوال ایک حادث چیز ہے اور ہر حادث کے لئے کسی مرجح کا ہونا ضروری ہوتا ہے اب مرجح یا فاعل ہوگا یا زوال کی ضد یا خالق کے وجود کے شرائط میں سے کسی شرط کا معدوم ہو جانا۔ مرجح کا فاعل ہونا ناجائز ہے کیونکہ فاعل اس چیز کو پیدا کر سکتا ہے اور اس کے فعل کا ثمرہ وہی شے ہو سکتی ہے جو مستقل ہستی رکھتی ہو اور اس کے وجود پر مختلف قسم کے آثار مرتب ہو سکیں یا یوں کہئے کہ اس پر شے کا لفظ بولا جا سکتا ہو مگر یہاں پر فاعل کے فعل کا ثمرہ خالق کا عدم ہے جو لا شئے ہے معتزلہ کے نزدیک اگرچہ معدوم پر بھی شے کا لفظ بولا جا سکتا ہے مگر ایسی شئے ان کے نزدیک بھی ثمرۂ قدرت نہیں بن سکتی۔ اگر فاعل کی نسبت پوچھا جائے کہ ھل فعل الفاعل شیئًا کیا فاعل نے کوئی شے پیدا کی تو اس کے جواب میں یہی کہنا پڑے گا ما فعل شیئًا کسی شے کو پیدا نہیں کیا۔ اگر خالق کے زوال کا مرجح اس کی ضد قرار دی جائے تو وہ دو باتوں سے خالی نہ ہوگی۔ حادث ہوگی یا قدیم اگر حادث ہوئی تو ایک قدیم شے (خالق) کے زوال کا سبب کہلانے کی کیونکر مستحق ہوگی۔ اور اگر قدیم ہوئی تو اس کی کیا وجہ ہے کہ ازل سے یہ چیز خالق کے ساتھ چلی آئی ہے۔ مگر پہلے کبھی اس نے اس کے نیست و نابود کرنے کا قصد نہیں کیا اور اب اس کی بیخ کنی کے درپے ہوگئی۔

خالق کے وجود کی شرطوں میں سے کسی شرط کا معدوم ہو جانا بھی خالق کے زوال کا مرجح نہیں ہو سکتا کیونکہ شرط اگر حادث ہے تو حادث چیز قدیم (خالق) کے لئے علت کیونکر ہو سکتی ہے اور اگر اسے قدیم مانا جائے تو جو شخص قدیم چیز کی معدومیت کو محال قرار دیتا ہے اور اس شرط قدیم کے زوال کو کیونکر تسلیم کرے گا۔

سو جب خالق کے زوال کا مرجح ان تین چیزوں میں سے کوئی بھی نہ ہو سکا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ خالق جیسا ازلی ہے ویسا ہی ابدی بھی ہے۔

چوتھا دعویٰ | کائنات عالم کا خالق جیسا ازلی و ابدی ہے، ویسا نہ وہ جوہر ہے اور نہ اس کو کسی مکان کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ وہ قدیم ہے اب اگر اس کا کسی مکان کے ساتھ تعلق ہو تو اس تو یہ کہنا صحیح ہو گا کہ اپنے مکان میں سے حرکت کر کے کسی اور مکان کی طرف چلا گیا ہے یا اپنے مکان میں ساکن ہے۔ الغرض اس صورت میں حرکت یا سکون کے ساتھ اسکو موصوفیت کا رابطہ ہوگا اور حرکت وسکون دونوں حادث چیزیں ہیں اور یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ حادثات کا محل بھی حادثات ہوتا ہے لہٰذا خالق حادث ہوگا۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ متکلمین ان لوگوں کی سخت مخالفت کرتے ہیں۔ جو جوہر کے لفظ کو خداوند تعالیٰ پر بولتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی اس کو احتیاج الی المکان سے مقدس اور مبرا سمجھتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے الفاظ کا خدا تعالیٰ پر اطلاق کرنا اگرچہ عقل کے نزدیک کوئی مستہجن امر نہیں مگر ہم کو ایسے اطلاقات سے دو چیزیں روکتی ہیں لغت اور شرع۔

لغت تو اس لئے کہ مثلاً جوہر کو خدا پر اطلاق کرتے وقت یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ لفظ بہ نسبت خداوند کریم کے حقیقت ہے یا استعارہ حقیقت تو صراحۃً باطل ہے اور استعارہ بھی اس لئے ناجائز ہے کہ مشبہ بہ میں بہ نسبت مشبہ کے وجہ شبہ کی جہت غالب ہوتی ہے تو جب خدا میں (جو مشبہ ہے) بہ نسبت مشبہ بہ کے وجہ شبہ کی کمی ہوئی تو اس کی ذات اقدس میں بڑا بھاری نقص لازم آئے گا۔

اور شرع اس لئے کہ شرع کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ جن میں لفظوں کو خدا پر اطلاق کرنے کی ہمیں اجازت دی گئی ہے ان کے بغیر کسی دوسرے لفظ کا خدا پر اطلاق کرنا ناجائز ہے۔ اسی واسطے شرع کی اصطلاح میں خدا تعالیٰ کے جس قدر ذاتی اور صفاتی اسماء ہیں ان کا نام اسماء توقیفی قرار پایا ہے۔

پانچواں دعویٰ | خدا تعالیٰ جسم بھی نہیں کیونکہ جسم کی ترکیب ایسے دو جوہروں کے ملنے سے ہوتی ہے جن کو ایک دوسرے کی طرف احتیاج اور ان میں ایک خاص تعلق و ربط ہو تو جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ خداوند تعالیٰ جوہر نہیں تو جسم کیسے ہو سکے گا کیونکہ جس پر جسم صادق آتا ہے اس پر پہلے جوہر کا اطلاق ہوتا ہے وجہ اس کی یہ ہے جوہر کا مفہوم جسم سے کسی قدر وسیع ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جو مفہوم وسیع اور عام ہوتا ہے وہ خاص کے سب افراد

بھی بولا جاتا ہے اور علاوہ ان کے اور بھی کئی ایک افراد پر اس کا اطلاق صحیح ہوتا ہے۔
اگر کوئی شخص اپنی اصطلاح میں خداوند کریم کو جسم کے لفظ سے پکارتا ہے۔ اور اس اطلاق میں جسم کے حقیقی معنے اس کے ذہن میں نہیں ہوتے تو عقل کے نزدیک اس میں کوئی قباحت نہیں۔ ہاں لغت اور شرع میں یہ فعل بالکل ناجائز ہوگا۔ نیز اگر خداوند کریم جسم ہوا تو کسی خاص شکل اور مقدار میں ہوگا اور جس شکل اور مقدار میں ہوگا اگر خارجی امور سے قطع نظر کی جائے تو اس سے چھوٹا یا بڑا ہونا بھی اس کا ممکن ہے تو اب اس کو خاص شکل اور مقدار دینے کے لئے کوئی مرجح ضرور ہوگا جس نے اس کو خاص انداز پر پیدا کیا ہے تو اب خدا مخلوق ہوگا نہ خالق۔

چھٹا دعویٰ | کائنات عالم کا خالق عرض بھی نہیں۔ کیونکہ عرض ہماری اصطلاح میں وہ چیز ہوتی ہے جو اپنے موجود ہونے میں دوسری چیز کی محتاج ہو۔ وہ چیز یا جسم ہوگی یا جوہر اور یہ دونوں حادث چیزیں ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ اگر محل حادث ہو تو اس میں حلول کردہ چیز بھی حادث ہوتی ہے للہذا خلاق عالم بھی حادث ہوا۔ حالانکہ پہلے ہم ثابت کر چکے ہیں کہ یہ قدیم اور ازلی و ابدی ہے۔
اگر وہ عرض سے یہ مراد لیں کہ وہ ایسی صفت کا نام ہے جو دوسری چیز کی محتاج تو ہو مگر دوسری چیز مکان اور جہات کی تقلید سے منزہ اور مقدس ہو تو ایسے عرض کے وجود سے ہم بھی منکر نہیں۔ کیونکہ خدا کی صفات اسی قبیل میں سے ہیں مگر نزاع اس میں ہے کہ صانع اور خالق کہلانے کا استحقاق وہ ذات رکھتی ہے جو ان صفات کی موصوف ہے یا صفات۔
جب ہم کہتے ہیں کہ صانع اور خالق صفت نہیں تو اس کہنے سے ہماری غرض یہ ہوتی ہے کہ صانعیت اور خالقیت یہ دونوں صفتیں اس ذات کی طرف منسوب ہیں۔ جس کے ساتھ جملہ صفات قائم ہیں۔ نہ اس کی صفات کی طرف جیسے ہم کہتے ہیں کہ بڑھئی عرض اور صفت نہیں تو اس وقت ہماری یہ غرض ہوتی ہے کہ نجاریت بڑھئی کی طرف منسوب ہے نہ اس کی صفات کی طرف یا یوں کہیے کہ بڑھئی وہ خود ہے نہ اس کی صفات۔
اگر کوئی شخص ان دو مذکورہ بالا معانی کے بغیر عرض کا کوئی اور معنے لے کر اس کو خدا پر اطلاق کرتا ہے تو اس کو لغت اور شرع جواب دے گی عقل کے نزدیک یہ کوئی محال امر نہیں۔

ساتواں دعویٰ | خدا اوپر ہے نہ نیچے نہ دائیں ہے نہ بائیں نہ آگے نہ پیچھے الغرض جہات ستہ

یں سے کسی جہت کے ساتھ اس کو اختصاص اور تعلق نہیں۔ جہات ستہ یہ ہیں۔ اوپر نیچے۔ دائیں بائیں۔ آگے پیچھے۔ عربی زبان میں ان کے یہ نام فوق تحت یمین شمال، قدام خلف۔ جہت اور اختصاص کے معنے سمجھ لینے سے ہر ایک آدمی کو کامل یقین ہو جاتا ہے کہ جہات ستہ کے ساتھ مناسبت اور تعلق والا معاملہ صرف اجسام اور اعراض ہی کے ساتھ خاص ہے۔ جو ذات جسمیت اور عرضیت سے بالاتر ہو اس کو ان میں سے کسی جہت سے کوئی سروکار نہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ جہات کی تقلید میں وہی شئے آسکتی ہے جو کسی خاص مکان کی متمنی ہو ہر ایک چیز جو کسی جہت کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے پہلے مکان کا لحاظ کر لیا جاتا ہے اور پھر اس کی خصوصیت کا ادراک ہو سکتا ہے۔

کسی چیز کے اوپر ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ وہ ایسے مکان میں ہے جو سر کی جانب ہے اور نیچے ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایسے مکان میں ہے جو پاؤں کی جانب ہے۔ علیٰ ہذا القیاس دائیں یا بائیں جانب ہونا یا آگے ہونا پیچھے ہونا۔ تو اب ہر ایک چیز کے کسی جہت میں ہونے کے یہ معنے ہوئے کہ وہ کسی مکان میں ہے مگر کسی اور خصوصیت کو لئے ہوئے۔

کسی شئے کا مستحق فی الجہت ہونا دو طرح پر متصور ہو سکتا ہے۔ ایک یہ کہ اس کو جہت کے ساتھ ایسا ربط ہو کہ اس کے بغیر اس کا تحقق محال ہو یہ بات جوہر میں پائی جاتی ہے کیونکہ اس کی سرشت اور جبلت میں داخل ہے کہ جب یہ ہستی کا لباس پہنے تو اوپر ہو یا نیچے۔ دائیں جانب ہو یا بائیں آگے ہو یا پیچھے دوسرے یہ کہ کسی اور چیز کے ذریعہ سے جہت میں اس کا پایا جانا ہو جیسے اعراض۔ ان کی بھی نسبت جہات کی طرف کی جا سکتی ہے مگر اس لئے کہ یہ جواہر میں حلول کئے ہوتی ہیں اور وہ کسی نہ کسی جہت کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتے

اعراض کو جو جہات کے ساتھ نسبت ہے وہ ایسی نہیں جو جواہر کو ان کے ساتھ ہے۔ جواہر کو ان کے ساتھ جو تعلق ہے وہ ان کا ذاتی مقتضا ہے اور اعراض کو جو جہات کے ساتھ نسبت ہے وہ عارضی طور پہ ہے۔

جب جہت کے ساتھ منسوب ہونے کی ہر دو صورتیں آپ کے ذہن نشین ہو گئیں اور یہ بھی آپ کو معلوم ہو گیا کہ پہلی صورت صرف جواہر ہی کے ساتھ خاص ہے اور دوسری محض اعراض

ہی میں پائی جاتی ہے تو اب آپ نہایت آسانی سے اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کو کسی جہت سے کوئی تعلق نہیں کیونکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا نہ جواہر ہے اور نہ عرض۔ اور کسی جہت کے ساتھ منسوب ہونا یہ صرف جواہر اور اعراض ہی کے ساتھ خاص ہے۔

اگر کوئی یوں کہے کہ خداوند تعالیٰ کو جہت کے ساتھ منسوب کرنے کے معنے کچھ اور ہیں جن کی رو سے ہم اس کے لئے کوئی نہ کوئی جہت کے مقرر کر سکتے ہیں تو اس کے جواب میں ہم یوں کہیں گے کہ جواہر اور اعراض میں جو طریقہ جہت کے ساتھ منسوب کرنے کا ہے اگر اسی قسم کی منسوبیت کے خداوند کریم میں آپ قائل ہیں اور جس طرز کی ان کے لئے جہات مقرر ہیں۔ اسی طرز پر آپ بھی اس کے لئے جہت مقرر کرتے ہیں تو اس کے تسلیم کرنے کے لئے ہم ہرگز تیار نہیں کیونکہ اس قسم کی جہات کا مقرر ہونا صرف جواہر اور اعراض کے لئے ہے فقط اور اگر اس کے علاوہ کسی اور معنے کے لحاظ سے آپ اس کے لئے کوئی جہت مقرر کرتے ہیں تو جب تک آپ اس کو بیان نہ کریں ہم اس پر رائے زنی نہیں کر سکتے۔ اگر آپ کی مراد جہت سے قدرت اور علم ہے اور آپ کے نزدیک اس کے لئے کسی جہت کے مقرر ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ ہر ایک امر پر قادر اور ہر ایک چیز کا عالم ہے تو اس بات میں ہم آپ کے ساتھ متفق ہیں۔

اگر یہ مذموم طریقہ اختیار کیا جائے کہ لفظ حقیقی اور اصلی معنی چھوڑ کر جو کچھ جی میں آیا اس میں سے مراد لے لیا۔ اور جب کسی ایک معنے کی کسی نے تردید کی تو جھٹ پٹ کہہ دیا کہ میری مراد کچھ اور تھی تو اس کا علاج ہمارے پاس کوئی نہیں۔

ایک اور دلیل بھی ہمارے پاس ہے جس سے پایا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے کوئی جہت مقرر نہیں وہ یہ کہ اگر وہ کسی جہت میں ہو تو یہ ظاہر ہے کہ منجملہ جہات ستہ کے کسی ایک جہت کے ساتھ خاص ہوگا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ان جملہ جہات کو اس کی ذات کے ساتھ برابر نسبت ہے تو اب خدا تعالیٰ کا کسی ایک جہت کے ساتھ خاص ہونا واجب بالذات نہ ہوگا بلکہ ممکن ہوگا اور یہ قاعدہ ہے کہ ہر ایک ممکن کے لئے سبب اور مرجح کا ہونا ضروری ہے سو اب یہاں بھی کوئی سبب اور مرجح ضرور ماننا پڑے گا جو خدا کے لئے کسی ایک جہت کو مقرر کر دے یا یوں کہنا چاہیئے کہ خدا تعالیٰ اپنی جہت کے تقرر میں کسی غیر کا محتاج ہوگا اور ظاہر ہے کہ جو چیز کسی بات میں کسی

اور کی محتاج ہو وہ قدیم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ قدیم کہلانے کی وہی چیز مستحق ہو سکتی ہے جو تمام جہات میں واجب الوجود لغیر کسی کی محتاج نہ ہو۔ حالانکہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تعالیٰ قدیم ہے۔

اگر سوال کیا جائے کہ ممکن ہے خدا کے لئے جہت مقرر ہو۔ جو اشرف الجہات ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ فوق، تحت وغیرہ جہات اس وقت مقرر ہوئی ہیں۔ جب سے خدا تعالیٰ نے عالم دنیا کو اس ترتیب مخصوص پر پیدا کیا ہے۔ پیدائش دنیا سے پہلے نہ فوق تھا نہ تحت نہ یمین وشمال۔ نہ قدام نہ خلف الغرض کوئی جہت نہ تھی کیونکہ مثلاً فوق اور تحت میں سر اور پاؤں کا ملحوظ رکھنا ضروری ہے تو جب سر اور پاؤں والے ہی مفقود تھے تو فوق اور تحت کہاں۔

ایک اور دلیل سے بھی ثابت ہو سکتا ہے کہ خدا کے لئے کوئی جہت مقرر نہیں ہو سکتی۔ وہ یہ کہ اگر وہ کسی جہت میں تو خواہ مخواہ کسی جسم سے محاذی ہوگا اور یہ قاعدہ ہے کہ جو شے کسی جسم سے محاذی ہو۔ وہ حجم میں جسم سے بڑی ہوتی ہے یا اس سے کم یا مساوی۔ اور کمی و بیشی اور مساوات کے ساتھ وہی چیز موصوف ہو سکتی ہے جو کسی خاص مقدار اور اندازہ پر ہو۔ سو خدا تعالیٰ بھی کسی خاص مقدار اور اندازہ پر ہو۔ سو خدا تعالیٰ بھی کسی خاص مقدار اور حجم پر ہوگا مگر اس کے ساتھ ہی خدا تعالیٰ کا اپنے مقدار خاص سے بڑا یا چھوٹا ہونا بھی ممکن ہے تو ایسے خدا کا اس کے خاص مقدار اور اندازہ پر ہونے کے لئے کسی مخصص اور مرجح کو تلاش کرنا پڑیگا چنانچہ خدا ہوا جو اپنے وجود میں کسی اور کا محتاج ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ آپ کی تقریر سے پایا جاتا ہے کہ جو چیز کسی جہت میں رہ کر موجود ہوتی وہ ضروری مقداری ہوتی ہے اور آپ پہلے لکھ آئے ہیں کہ اعراض بھی جہات کی طرف منسوب ہوتی ہیں تو لازم آیا کہ اعراض بھی مقداری چیزیں ہیں۔ حالانکہ مقداری ہونا صرف اجسام ہی کا خاصہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں ہم نے اعراض کو جہات کی طرف منسوب ہونے والی چیزیں کہا ہیں وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ اعراض کا جہات کی طرف منسوب ہونا عارضی طور پر ہے۔ سو جیسے جہات کی طرف ان کی منسوبیت عارضی ہے ویسے ہی ان کے عارضی طور پر مقداریت کو تسلیم کرنے میں بھی ہمیں کوئی عذر نہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ دس اعراض دس جواہر میں ہی حلول کر سکتی ہیں بیس میں نہیں۔ سو جیسے جواہر پر دس کا لفظ بولا جا سکتا ہے ویسے اعراض پر بھی اس کا اطلاق درست ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ جواہر پر اس لفظ کا اطلاق ذاتی طور پر ہے اور

اعراض پر عارضی۔

اس جگہ پر ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر خدا تعالیٰ جہت فوق میں استقامت پذیر نہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ جب خدا سے کوئی دعا مانگی جاتی ہے تو ہاتھ اور منہ اوپر کو اٹھا کر مانگی جاتی ہے نیز حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ایک باندی کو آزاد کرنا چاہا اور اس کے ایمان کی بابت استفسار کرتے ہوئے اس سے پوچھا اَیْنَ اللّٰہ خدا کہاں ہے۔ اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا تو آپؐ نے فرمایا اِنَّھَا مُؤمِنَۃٌ بیشک یہ مومنہ ہے اگر خدا تعالیٰ آسمان پر نہ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آسمان کی طرف اشارہ کرنے پر اس کے ایمان کی تصدیق کیوں کرتے۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ سوال بعینہٖ ایسا ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ جب خدا تعالیٰ کعبہ میں موجود نہیں تو ہم حج کرنے کیوں جاتے ہیں۔ نماز میں رو بقبلہ کیوں ہوتے ہیں اور جب خدا زمین میں نہیں تو اس پر سجدہ کیوں کرتے ہیں اور نہایت عجز و انکساری سے ماتھے کیوں رگڑتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ہر ایک امر میں ترتیب کا خیال رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ دنیا کے کاموں میں سے کوئی کام لو جب اس میں ترتیب نہیں تو وہ کام بالکل مقبولیت کی نظر سے گرا ہوا ہوگا۔ نماز چونکہ دین کے کاموں میں سے نہایت اہمیت رکھتی ہے اور سب سے زیادہ ضروری ہے۔ لہٰذا اس میں بھی کسی خاص ترتیب کی پابندی ضروری ہونی چاہیئے اگر نماز میں عام اجازت ہو کہ جدھر چاہو منہ کرلو۔ اور کوئی مشرق کی طرف منہ کرکے کھڑا ہو جائے کوئی مغرب کو۔ کوئی جنوب کو منہ کیئے نماز گزار رہا ہو۔ کوئی شمال کی جانب ہاتھ باندھے کھڑا ہو تو یہ نماز کیسی بری معلوم ہو گی۔ ہر کوئی یہی کہے گا کہ یہ کوئی عظیم الشان دینی کام اور یہ اس کی بے ترتیبی۔ نماز میں رو بقبلہ ہونے کی اصل غرض یہ ہے کہ مسلمانوں کے دلوں میں یکجہتی پیدا ہو اور اس سے ان کے نور عرفان اور خلوص محبت اور روحانیت میں ایک حد تک ترقی ہو۔ نیز جب جملہ جہات اس بات میں برابر ہیں کہ ان میں سے جس کی طرف رخ کر کے ہم نماز ادا کریں ادا کر سکتے ہیں تو خدا تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی یادگار قائم رکھنے کے لئے کعبہ والی سمت کو ہمارے لئے مقرر کر دیا ہے اور اس کی بزرگی و عظمت ظاہر کرنے کیلئے اسکو اپنی طرف منسوب کرکے "بیت اللہ" کا لفظ اس پر اطلاق کر دیا۔

الغرض جیسے رو بقبلہ ہونے میں صدہا حکمتیں ہیں ویسے ہی دعا مانگنے کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ اور منہ کو اٹھانا بھی خالی از حکمت نہیں۔ اس کی ایک ظاہری وجہ یہ ہے کہ جیسے کعبہ نماز کا قبلہ ہے ویسے آسمان دعا کا قبلہ ہے اور خدا تعالیٰ نماز اور دعا ان دونوں صورتوں میں کعبہ یا آسمان میں ہونے سے پاک اور منزہ ہے۔ نماز کی حالت میں سر بسجود ہونا اپنی پیشانی کو نہایت حقارت و تذلیل کی صورت میں خدا تعالیٰ کے آگے رکھ دینا اور دعا مانگنے کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ اور منہ کو اٹھانا ایک ایسی باریک حکمت بھی ہے جو اسرار ملکوتی میں سے ایک بھید اور معارف اور عجائبات باطنی کا سرچشمہ ہے وہ یہ کہ انسان کی ابدی نجات کا دارومدار اس بات پر ہے کہ خدا کے آگے نہایت انکساری اور فروتنی سے اپنے آپ کو پیش کیا جائے اور اس کی تعظیم کی یہ حد ہو کہ بغیر اس کے کوئی چیز نظر نہ آئے اور تعظیم انکساری فروتنی اپنے آپ کو ہیچ سمجھنا۔ یہ سارے دل کے افعال ہیں۔ قوت عقلیہ اور اعضاء یہ سب اس کے آلات و اسباب ہیں۔ دل اور اعضاء میں کچھ ایسا باہم ربط ہے کہ اعضاء کے متعلق جو جو خدا کی عبادت کے کام ہیں۔ ان کو بار بار عمل میں لانے سے دل پر ایک خاص اثر پڑتا ہے اور دل میں جوں جوں روحانیت کے اصول قرار پذیر ہوتے جاتے ہیں۔ اعضاء میں صفائی اور درستی کا نور چمکنے لگتا ہے توجب انسان کی پیدائش کا مقصود بالذات یہ امر ہے کہ اپنی ہستی کو پہچانے اور یہ معلوم کرے کہ خدا تعالیٰ کی عظمت اور جاہ و جلال کے آگے یہ ایک ذرہ کے مقدار کی حیثیت بھی نہیں رکھتا۔ وہ محض نورانی چیز ہے۔ اور اس کی پیدائش خاک سے ہے لہٰذا انسان کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ اپنے چہرہ کو تمام اعضاء میں سے خاص شرف رکھتا ہے زمین پر رکھے تاکہ اس کا بدن عقل۔ الغرض اس کی ہر ایک چیز خدا کی طرف جھک جائے۔

تعظیم دو طرح پر ہوتی ہے۔ دل کی تعظیم اور اعضاء کی تعظیم۔ دل کی تعظیم کا طریق یہ ہے کہ دل میں خدا تعالیٰ کی توحید کا پورا پورا اعتقاد ہو اور دل کے ذریعہ خدا کی علو مرتبہ کی طرف اشارہ کیا جائے۔

اعضاء کی تعظیم کی صورت یہ ہے کہ ان کے ذریعہ اس جہت کی طرف اشارہ کیا جائے کہ جو منجملہ اور جہات کے ایک خاص اہمیت اور شرف رکھتی ہو اور وہ جہت فوق ہے۔

یہ عام قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے کمالات اور فضائل ظاہر کرنا چاہتا ہے تو یوں کہتا ہے کہ اس کی بات تو ساتویں آسمان سے بھی بلند ہے۔ اس جگہ آسمان کے حقیقی معنے ہرگز مراد نہیں ہوتے بلکہ آسمان کے استعارہ کے طور پر اس کی بلندی مرتبہ مراد ہوتی ہے ایسے ہی دعا مانگنے کے وقت ہاتھ اور منہ کو آسمان کی طرف اٹھانے سے آسمان مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ خدا تعالیٰ کی علو اور رفعت شان کا اظہار مقصود ہوتا ہے اور بس۔

دعا کی حالت میں اوپر کو ہاتھ اور منہ اٹھانے کی ایک اور وجہ یہ بھی ہے وہ یہ کہ عموماً دیکھا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ سے دعا مانگنے والے نفوس کی اصل غرض اس سے نعمتوں کا حاصل کرنا ہوتا ہے اور ثابت شدہ بات ہے کہ خدا کی نعمتوں کے خزانے آسمانوں پر ہیں۔ خدا تعالیٰ اپنے بندوں کے رزق فرشتوں کو سپرد کرتے ہیں۔ جیسا کہ اس کا ارشاد ہے وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ۔ اور انسان کی جبلت اور سرشت میں یہ امر داخل ہے کہ جب وہ خدا تعالیٰ سے کوئی چیز مانگے تو جہاں اس کے رزق کا خزانہ ہے اس کی طرف دیکھے۔

لونڈی کے آسمان کی طرف اشارہ کرنے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے ایمان کی تصدیق کرنا اس وجہ سے نہیں تھا کہ آپ خدا کو آسمان پر سمجھتے تھے بلکہ اصل بات یوں ہے کہ وہ لونڈی گونگی تھی اس کو اپنے ایمان کے اظہار کرنے کی اور کوئی وجہ نظر نہ آئی بجز اس کے کہ آسمان کی طرف اشارہ کر کے آپ کو سمجھا دے کہ میں اس معبود حقیقی پر ایمان لائی ہوں دوسرے یہ کہ وہ لونڈی پہلے بت پرست تھی اور بت پرستوں کے خدا (اصنام) گھروں میں ہوتے تھے اس نے گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ جتلایا کہ میں ان معبودوں سے بیزار ہو کر جو گھروں میں رہتے ہیں اس خدا تعالیٰ پر ایمان لائی ہوں جو گھروں میں رہنے سے پاک اور بالا تر ہے۔

اس جگہ پر ایک سوال وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ اگر خدا تعالیٰ جہت میں قرار پذیر ہونے سے پاک اور مقدس ہے تو خدا تعالیٰ کو ایک ایسی چیز ماننا پڑیگا جو ان چھ جہات سے باہر ہے یا یوں کہو کہ وہ جہان سے باہر ہے نہ اندر جہان کے ساتھ متصل ہے نہ اس سے منفصل۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ہر ایک چیز جس میں اتصال اور انفصال کی استعداد ہو اور کسی نہ کسی جہت کے ساتھ اس کو تعلق ہو۔ اتصال و انفصال اور دخول و خروج سے خالی

نہیں ہو سکتی۔ مگر دیکھنا اس بات کو ہے کہ جن میں نہ اتصال کی استعداد ہو نہ انفصال کی صلاحیت اور اس کو کسی جہت سے واسطہ ہو اگر اس پر یہ مفاہیم مذکورہ بالا صادق نہ آئیں تو کونسی قباحت لازم آتی ہے اس کی بعینہٖ نظیر یہ ہے کہ کوئی کہے کہ ایسی چیز کا پایا جانا محال ہے جو نہ قادر ہو نہ عاجز، نہ جاہل ہو نہ عالم۔ سو اگر اس چیز میں قدرت۔ علم، جہل۔ علم کی قبولیت کی استعداد ہے تو اس کا قادر عاجز جاہل عالم نہ ہوتا۔ بیشک ناجائز اور ارتفاع النقیضین کا باعث ہے لیکن جن چیزوں میں بالکل مادہ ہی نہیں مثلاً جمادات۔ ان پر ان مفاہیم کا صادق آنا کونسی خرابی کا موجب ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ اتصال وانفصال اور جہات میں قرار پذیر ہونے کے قابل وہ چیزیں ہوتی ہیں جو متحیز ہوں یا کسی متحیز بالذات کے ساتھ قائم ہوں اور خدا تعالیٰ میں چونکہ تحیز اور تحیز بالذات کے ساتھ قائم ہونے کی شرط مفقود ہے لہٰذا خدا تعالیٰ نہ متصل ہے نہ منفصل کہ جسمانی میں داخلہ ہے نہ خارج۔

اب خصم سے پوچھنا چاہیے کہ بتلاؤ ایسی چیز کا موجود ہونا محال ہے یا ممکنات سے جو نہ متحیز ہوا اور نہ کسی متحیز شئے حلول کرتی ہو یا یوں کہو کہ وہ نہ اتصال وانفصال کے قابل ہے اور نہ وہ کسی جہت کے ساتھ مخصوص ہو سکتی ہے۔ اگر وہ بھی ممکن ہے تو ہمارا دعویٰ ثابت ہے۔ اگر انکار کرے تو ہم کہیں گے کہ یہ بات پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ متحیز (مکانی چیز) حادث ہے اور یہ کہ ہر حادث کے لئے کسی ایسے سبب کا ہونا ضروری ہے جو حادث نہ ہو۔ اس پر اگر وہ یہ کہے کہ اس قسم کی شے کی حقیقت ہماری سمجھ میں نہیں آسکتی کہ نہ وہ کسی جہت میں ہو نہ قابل اتصال وانفصال ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ سمجھ میں نہ آئے گا اگر یہ مطلب ہے کہ اس کی حقیقت کو ہماری قوت جیسا کہا اور قوت متوہمی ادراک نہیں کر سکتی تو بیشک یہ بات درست ہے کیونکہ ہماری قوتِ خیالیہ اور متوہمیہ میں وہی شے آسکتی ہے جو جسمانی ہو یا اجسام سے کسی قسم کا تعلق رکھتی ہو۔

اور اگر یہ مطلب ہے کہ اس قسم کی شے کے ثبوت پہ کوئی دلیل عقلی قائم نہیں ہو سکتی تو یہ غلط ہے ہم نے دلیل عقلی قائم کر دی ہے اور جہاں تک ہم سے ہو سکا ہم نے اس

کے ہر ایک پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جو چیز خیال اور وہم میں نہ آسکے واقع میں اس کی کوئی حقیقت اور ہستی نہیں ہوتی وہ محض وہمی اور فرضی ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر قاعدہ درست ہو تو آپ کے خیال کی بھی کوئی ہستی نہ ہوگی بھی ایک موہوم اور اختراعی چیز ہوگی کیونکہ خیال خیال میں نہیں آسکتا ورنہ طریقہ الشئے لنفسہ کا اقرار کرنا پڑے گا۔ اس کے علاوہ اور بھی ہزارہا اشیاء میں قوت خیالیہ میں ان کا انتقاش نہیں ہو سکتا۔ مگر وہ اپنے اندر واقعیت اور ثبوت کا مادہ رکھتی ہیں۔ مثلاً علم قدرت آواز۔ خوشبو۔ حیاء۔ حلم۔ غصہ۔ خوشی غمی وغیرہ وغیرہ الغرض صفات نفسانی سب اسی قسم کی چیزیں ہیں۔ خدا تعالیٰ کو بھی انہی چیزوں پر قیاس کر لو۔ تمہاری قوت خیالیہ اس کو ادراک نہیں کر سکتی مگر وہ نہایت زبردست اور سب سے اعلیٰ وارفع ذات ہے۔

آٹھواں دعویٰ | خدا تعالیٰ اس بات سے پاک ہے کہ عرش پر یا کسی اور جسم پر متمکن ہو۔ یعنی جس طرح بادشاہ کو یہ کہا جاسکتا ہے کہ بادشاہ تخت پر بیٹھا ہوا ہے یا ایک آدمی چارپائی پر بیٹھا ہوا ہے۔ خدا کو ہرگز یہ بات کہنی جائز نہیں کیونکہ اگر خدا تعالیٰ کسی جسم پر متمکن ہو تو اس کو مقداری تسلیم کرنا پڑے گا۔ کیونکہ جو چیز جسم پر متمکن ہوتی ہے وہ یا اس سے بڑی ہوتی یا اس کے برابر اور یا کم۔ بیشی اور مساوات کے ساتھ وہی شے موصوف ہو سکتی ہے جو مقداری۔ الغرض جسم پر متمکن ہونا جسم یا اعراض کے ساتھ خاص ہے اور خدا تعالیٰ چونکہ نہ جسم ہے نہ عرض لہٰذا کسی جسم پر متمکن نہیں۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ خدا تعالیٰ کا قول ہے۔ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى خدا عرش پر متمکن ہوا۔ اور حدیث میں آیا ہے ینزل اللہ کل لیلۃ الی سماء الدنیا۔ خدا ہر رات نیچے کے آسمان پر اترتا ہے اگر خدا تعالیٰ عرش پر متمکن نہیں تو خدا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے کیا معنے۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ لوگ دو گروہ ہیں۔ عام لوگ اور علماء پہلے گروہ کو اس قسم کے مسائل میں ہرگز دخل نہ دینا چاہیئے۔ ان کے لئے صرف اس قدر کافی ہے کہ وہ اس قسم کی باتوں پر ایمان لے آئیں ان کی حقیقت میں ان کو کسی قسم کا شبہ نہ رہے۔ ان کے عقول ایسے امور کو بہت سمجھانے سے بھی نہیں سمجھ سکتے۔ خدا کی طرف سے اتنی استعداد پیدا کی گئی ہے کہ وہ

شریعت کے موٹے احکام کو سمجھیں اور ان پر عملدرآمد کریں اور بس۔ مالک بن انس رضی اللہ عنہ سے کسی شخص نے استوا کے معنے پوچھے تو آپ نے کہا۔ الاستوا معلوم والکیفیۃ مجھولۃ والسؤال عنہ بدعۃ والایمان ۔ استوا کے معنے معلوم ہیں اور اس کی کیفیت مجہول۔ اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے اور اس پر ایمان لانا واجب۔

علماء کے گروہ کو اس قسم کی باتوں میں توغل اور مغز زنی کسی حد تک جائز ہے مگر فرض عین نہیں کیونکہ ضروری قدر صرف یہ ہے کہ خدا کی نسبت جمیع عیوب سے پاک ہونے اور ممکنات کی جملہ صفات سے منزّہ ہونے کا اعتقاد رکھا جائے۔ قرآن مجید کے سب معانی سمجھنے کی ہمیں تکلیف نہیں دی گئی۔

ایسی باتوں کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا کہ یہ بھی مقطعات قرآنی کی مانند متشابہات کے قبیل سے ہیں بالکل ناجائز ہے۔ کیونکہ مقطعات قرآنی ایسے حروف یا الفاظ ہیں جو اہل عرب کی اصطلاح میں کسی معنے کے لیے موضوع نہیں۔ اگر کسی اہل لغت کے کلام میں یہ حروف پائے جاتے تو ان کو لغو اور مہمل ہونے کی خطاب دیا جاتا۔ مگر چونکہ باری تعالےٰ کلام میں جو فصاحت وبلاغت کے مراتب میں سب سے انتہائی مرتبہ میں شمار کیا جاتا ہے مقطعات وارد ہیں لہٰذا ان کو متشابہات کا خطاب دیا گیا۔ مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ینزل اللہ تعالےٰ الی سماء الدنیا لغوی حیثیت سے صحیح معنے اپنے اندر رکھتا ہے یہ جدا بات ہے کہ اس سے اس کے حقیقی معنی مراد لئے جائیں یا مجازی۔ مگر کوئی اہل لغت اس کلام کو مہمل اور بے معنی نہیں کہہ سکتا۔

اس وضع کے رائے جس قدر اقوال ہیں جاہل لوگ ان سے ایسے معنے سمجھتے ہیں جو بالکل خلاف واقع ہوتے ہیں مگر علماء اپنی خداداد لیاقت کے ذریعہ ان کے اصلی اور صحیح معانی کو پا لیتے ہیں۔

خدا تعالیٰ فرماتا ہے هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ ۔ جہاں تم ہو خدا تمہارے ساتھ ہے جاہل لوگ تو مَعَكُمْ کو حقیقی معنے پر محمول کرتے ہیں جو استوا علی العرش کے مخالف ہے مگر علماء سمجھ جاتے ہیں کہ اس سے مراد خدا کی رفعت علمی ہے۔

حدیث قدسی میں آیا ہے۔ قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمٰن

مومن کا دل خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے۔ جہلا تو انگلیوں کے وہی معنے سمجھتے ہیں جو متعارف ہیں۔ مگر علماء یہاں بھی اصلیت کو پا جاتے ہیں وہ یہ کہ جیسے انگلیوں کے درمیان میں آئی ہوئی شے کو جدھر چاہیں پھیر سکتے ہیں۔ ویسے ہی خدا تعالیٰ مومن کے دل کو جدھر چاہے پھیر سکتا ہے۔ الغرض اس سے مراد قدرت علی التقلیب ہے۔

حدیث قدسی میں آیا ہے۔ من تقرب الی شبرا تقربت الیہ ذراعاً ومن اتانی یمشی اتیتہ بھرولۃ۔ جو مجھ سے ایک بالشت بھر قریب ہوتا ہے میں اس سے ایک ہاتھ کا قدر قریب ہوتا ہوں۔ اور جو میرے پاس چل کر آتا ہے میں اس کے پاس دوڑ کر آتا ہوں جہلا اتیتہ بھرولۃ سے وہی معنے سمجھتے ہیں جو متبادل اور معروف ہیں مگر اہل علم یہ معنے کرتے ہیں کہ جو شخص ذرا سی توجہ بھی میری طرف کرے میں اس پر اپنی رحمت ڈال دیتا ہوں اور اس پر انعامات واکرامات کا مینہ برسا دیتا ہوں۔

حدیث قدسی ہے۔ لقد طال شوق الابرار الی لقائی وانا لقائھم اشد شوقاً۔ نیک کار لوگوں کو میرے ملنے کا بہت شوق ہے مگر مجھے ان سے بھی زیادہ ان کے ملنے کا اشتیاق ہے۔ جہلا لفظ شوق سے وہی معنے لیتے ہیں جو مشہور ہیں یعنی ایسی کیفیت جو انسان کو حصول مطلوب پر مجبور کر دے۔ مگر اہل علم کہتے ہیں کہ جس چیز کا شوق ہوتا ہے۔ شوق اس کی طرف متوجہ ہونے اور اس کے حاصل کرنے کا سبب ہوتا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ کبھی کبھی سبب کا لفظ بول کر اس میں سے سبب کے معنے لئے جاتے ہیں۔ سو اسی قاعدہ کے مطابق یہاں بھی لفظ شوق سے مراد طرح طرح کے انعامات اور قسم قسم کے درجات ہیں جو انہیں قیامت میں خاص طور پر عطا کئے جائیں گے علیٰ ہذا القیاس جہاں قرآن شریف میں خدا تعالیٰ نے غضب اور رضا کو اپنی طرف منسوب کیا ہے۔ وہاں عقاب و ثواب مراد ہوتا ہے۔ جو غضب اور رضا کا ثمرہ ہے۔

حدیث میں حجر اسود کے بارہ میں آیا ہے۔ انہ یمین اللہ فی الارض۔ جہلا لفظ یمین کے معنے دائیں ہاتھ کے کرتے ہیں۔ مگر جب وہ اپنے اس مذہب کی طرف خیال کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ عرش پر ہے تو گھبرا جاتے ہیں کیونکہ ایک طرف تو خدا تعالیٰ عرش پر ہے اور ایک طرف کعبہ میں حجر اسود اس کا دایاں ہاتھ حدیث سے ثابت ہو رہا ہے۔ مگر علماء یہاں بھی

اصلیت کو پا جاتے ہیں۔ وہ یہ کہ لفظ یمین مصافحہ کے معنے میں بطور مجاز کے مستعمل ہوا ہے یعنے جب بادشاہ کے ہاتھ کو اس کی تعظیم کے لئے بوسہ دیا جاتا ہے ویسے حجر اسود کو بھی بوسہ دینا چاہیئے۔

جب آپ کو یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس قسم کے اقوال کو مقطعات قرآنی کی طرح متشابہات میں شامل کرنا درست نہیں تو اب ہم اصل بات کی طرف رجوع کر کے استوا کے معنے بیان کرتے ہیں اور معترض کے اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔

خدا تعالیٰ نے اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى میں استوا کو جو اپنی ذات کی طرف منسوب کیا ہے اس میں چار احتمال ہو سکتے ہیں (۱) خدا عرش کو جانتا ہے (۲) خدا عرش پر ہر طرح سے قادر ہے (۳) عرض کی مانند خدا نے عرش میں حلول کیا ہوا ہے (۴) جیسے بادشاہ تخت پر بیٹھا ہوا ویسے خدا بھی عرش پر بیٹھا ہوا ہے۔

پہلا معنے عقل کے نزدیک بالکل درست ہے مگر الفاظ کے لحاظ سے یہ معنے اس جگہ نہیں پھب سکتے کیونکہ اس جملہ میں کوئی بھی ایسا لفظ نہیں جو علم پر دلالت کرے۔ تیسرا اور چوتھا معنے اگرچہ لفظی حیثیت سے صحیح ہے مگر عقل کے نزدیک بالکل غلط ہے دوسرا معنے عقل اور لغت دونوں کے لحاظ سے بالکل درست ہے پس یہی معنے اس آیت کے ہیں کہ خدا تعالیٰ عرش پر قادر ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول ینزل اللہ الی السماء الدنیا کے دو معنے ہو سکتے ہیں۔

(۱) عربی زبان میں یہ عام طور پر قاعدہ ہے کہ بعض دفعہ کلام میں سے ایک لفظ کو حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر کے اس کا حکم مضاف الیہ کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً خدا تعالیٰ کے قول وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ میں ہر شخص جانتا ہے کہ نفس قریہ سے سوال کرنا بالکل لغو بیہودہ ہے تو یہ کہنا پڑیگا کہ اس جملہ میں لفظ اہل کا محذوف ہے۔ اصل میں یوں عبارت ہے۔ وَاسْئَلْ اَهْلَ الْقَرْيَةِ اسی طرح عرب کا عام محاورہ ہے ینزل الملک علی باب البلد یہاں بھی عسکر کا لفظ محذوف ہوتا ہے۔ جس کے ملانے سے ترجمہ یہ ہوگا۔ بادشاہ کا لشکر شہر کے دروازہ میں اترا کیونکہ جو شخص بادشاہ کے اترنے کی خبر دیتا ہے اگر اس سے پوچھا جائے کہ تو اس کے استقبال کے لئے کیوں نہیں

گیا تو وہ کہہ سکتا ہے کہ بادشاہ تو شکار کھیلنے گئے ہیں ابھی تو صرف ان کا لشکر ہی اترا ہے اگر عسکر کا لفظ محذوف نہ ہوتا تو مخبر کے کلام میں سخت تناقض واقع ہوتا ہے اور اس کا یہ جواب بالکل غلط ہوتا۔

سو اسی تاعدہ کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ کے قول میں ملک (فرشتہ) کا لفظ محذوف ہے جو لفظ اللہ کی طرف مضاف ہے۔ اصل عبارت کے معنے یہ ہوا پچھلی رات میں خدا تعالیٰ کا ایک رحمت کا فرشتہ نیچے آسمان پہ اترتا ہے

(۲) لفظ نزول کا ایک معنے تو مشہور ہے یعنی بلند مقام سے نیچے کی طرف انتقال کرنا مگر کبھی کبھی یہ لفظ دو اور معنوں میں بھی استعمال کیا جاتا ہے (۱) مہربانی کرنا مخلوق پر رحم کرنا بندوں کے گناہوں کو معاف کرنا اور طرح طرح انعامات انہیں عطا کرنا (۲) انحطاط اپنے مرتبہ سے گرنا تنزل اب دیکھنا یہ ہے کہ ان معنوں میں سے کون کون سا معنے خدا تعالیٰ میں پایا جاتا ہے پہلا معنے تو نہیں پایا جاتا کیونکہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف نقل و حرکت صرف اجسام ہی کے ساتھ ہے تیسرا معنے بھی خدا تعالےٰ میں نہیں پایا جاتا کیونکہ وہ واجب الوجود ہے قدیم ہے اور جملہ امور میں کامل ہے دوسرا معنے بیشک باری تعالیٰ میں پایا جاتا ہے سو اس معنے کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے یہ معنے ہونگے۔ خدا تعالےٰ رات میں اپنے بندوں پر رحمت نازل کرتا ہے۔ اس وقت اگر کوئی اس سے بخشش مانگے تو وہ گناہ بخش دیتا ہے۔

ایک روایت میں یوں آیا ہے کہ جب خدا تعالےٰ کا یہ قول رَفِیْعُ الشَّانِ ذُو الْعَرْشِ۔ نازل ہوا تو صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ عنہم کے دلوں میں خدا تعالیٰ کی عظمت، ہیبت اور دہشت کا ایسا نقش جم گیا کہ اس سے سوال کرنے اور اپنی حاجتوں کے لئے دعا مانگنے سے ان کو سخت مایوسی ہوئی وہ سمجھنے لگے کہ اتنی بڑی جلیل القدر ذات کے آگے ہماری کیا ہستی ہے اور اتنی جرأت ہمارے دلوں میں کہاں ہے کہ اس کے روبرو کھڑے ہو کر اپنی حاجتوں کی استدعا کریں۔ دنیا کے کسی زبردست اور جلیل القدر فرمانبردار کے آگے کسی کی مجال نہیں ہوتی کہ اس کے دربار میں قرب حاصل کرنے کے لئے ایک انگلی تک اٹھائے بلکہ عموماً دنیا کے بادشاہوں کی عادت ہے کہ جب ان کے درباروں میں معمولی حیثیت کے آں جا کر ممکن سے ممکن ذرائع سے ان کی توصیف کرتے ہیں تو وہ ان کو سخت زجر و توبیخ سے اپنے درباروں سے نکال دیتے ہیں الغرض جب

صحابہؓ پر ایک سخت مایوسی کا عالم طاری ہو یہ ہے تو خدا تعالیٰ نے اپنے رسول کے ذریعہ ان کو تسلی دی اور کہا کہ میں باوجود اس عظمت و بے نیازی کے پہلے درجہ کا رحیم اور مہربان ہوں۔ میرے دربار میں جو آتا ہے خالی نہیں جاتا۔ امیر و غریب کو ایک نظر سے دیکھتا ہوں کسی مفلس کا افلاس اس کی وقعت کو میرے نزدیک کم نہیں کرتا اور نہ ہی کسی امیر کی وجاہت میرے نزدیک اس کی وقعت کا موجب ہو سکتی ہے۔

اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ خدا تعالیٰ کا اپنے بندوں کو تسلی دینا اور رحمت و برکت نازل کرنے کا وعدہ فرمانا بہ نسبت اس کی باعظمت شان کے نہایت تنزل ہے ان شفقت اور نوازش بھرے وعدوں کو لفظ نزول کے ساتھ ظاہر کرنے سے یہ غرض ہے کہ اس کی اس قدر اپنے بندوں کے ساتھ مہربانی کرنا اس کی شان و عظمت کے بالکل خلاف ہے۔

اور نیچے کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے کہ جیسے یہ فلک جملہ افلاک سے نیچے ہے اور اس کے نیچے اور کوئی فلک نہیں ویسے ہی اس کی رحمت و کرمت بھی بندوں پر انتہائی درجہ کی ہے۔ یا یہ کہ جیسے یہ فلک بہ نسبت دیگر افلاک کے بندوں کے نزدیک ہے ویسے ہی خدا تعالیٰ کی رحمت اور شفقت بھی بندوں کے قریب ہے۔ رات کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ رات کے عامۂ خلائق سوتے ہیں اور عشاق کو اپنے حقیقی معشوق (خدا) کے ساتھ باتیں کرنے کا اچھا موقع ہوتا ہے خلوت میں جو لطف وصل کا آتا ہے جلوت میں اس کا عشر عشیر بھی نصیب نہیں ہوتا۔

نواں دعویٰ جس طرح دنیا کی چیزیں مثلاً پانی۔ آگ۔ آسمان۔ خاک۔ گدھا گھوڑا وغیرہ دیکھنے میں آ سکتی ہیں ایسے ہی خدا تعالیٰ بھی دکھائی دے سکتا ہے۔

ہمارے اس کہنے سے کہ وہ دکھائی دے سکتا ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ ہر وقت دیکھا جا رہا ہے یا جس وقت اسے کوئی دیکھنا چاہے دیکھ سکتا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کی ذات اور ماہیت میں اس امر کی قابلیت اور صلاحیت ہے کہ اس کے ساتھ روایت متعلق ہو سکے اور اس کی جانب سے کوئی چیز ایسی نہیں جو ہمیں اس کو دیکھنے سے روکے۔ اگر ہم اس کو نہیں دیکھ سکتے تو یہ ہمارا قصور ہے جو جو شرائط اس کو دیکھنے کی ہیں اگر وہ ہم میں پائی جائیں تو فوراً ہم اس کو دیکھ سکتے ہیں۔

جب ہم کہتے ہیں کہ پانی پیاس بجھا دیتا ہے اور شراب مستی لاتا ہے تو اس کے کہنے سے ہمارا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ پانی بغیر پینے کے پیاس بجھا دیتا ہے اور شراب بغیر پینے کے مستی لاتا ہے۔ بلکہ اس کے معنے یہ ہوتے ہیں کہ پانی پینے سے پیاس بجھا دیتا ہے اور شراب پینے سے مستی لاتا ہے۔ جب آپ کو معلوم ہو گا کہ خدا دیکھا جا سکتا ہے۔ اس سے ہماری مراد کیا ہے تو اب ہم آپ کو ثابت کر دیتے ہیں کہ خدا تعالیٰ دیکھا جا سکتا ہے۔ ہم اس مدعا پر عقلی اور نقلی دونوں طرح کے دلائل قائم کریں گے۔ عقلی دلائل کو دو مسلکوں میں منحصر کر لیتے ہیں

پہلا مسلک اس میں ایک معمولی شخص کو بھی کلام نہیں کہ خدا بھی دیگر موجودات کی مانند اپنے اندر ایک وجود رکھتا ہے اس کی بھی ذات اور حقیقت ہے جیسے دیگر موجودات کے حقائق پر مختلف قسم کے ثمرے مترتب ہوتے ہیں۔ اس کی ماہیت بھی اس بات سے خالی نہیں۔ اگر اس میں اور دیگر موجودات میں فرق ہے تو صرف یہ ہے کہ وہ سب کے سب حادث ہیں اور یہ قدیم ہے۔ ان کی صفات بھی حادث ہیں اور اس کی صفات قدیم۔ ان کی صفات سے ان کے حدوث کا پتہ چلتا ہے۔ مگر خدا تعالیٰ ایسی صفتوں سے پاک ہے جو شان الوہیت کے خلاف ہوں اور اس کے حدوث پر دلالت کریں تو اب ایسی چیزوں کو خدا کی طرف منسوب کرنے میں کوئی ممانعت نہ ہوگی جو اس کی شان الوہیت میں رخنہ نہ ڈالیں اور اس کے قدم کے معرض ہوں۔ یہ یقینی بات ہے کہ جیسے دیگر موجودات کو ہم جانتے ہیں، خدا تعالیٰ کے ساتھ بھی ہمارا علم متعلق ہے اور اس کو بھی ہم جانتے ہیں اور اسکو جاننے سے نہ اس کی ذات میں کچھ تغیر لازم آتا ہے اور نہ اس کی صفات میں کچھ کمی اور نہ ہی کوئی ایسی چیز وہاں نظر آتی ہے جو اس کے حدوث پر دلالت کرے۔

رویت بھی علم کا ایک قسم ہے سو جیسے دیگر موجودات کے مرئی ہونے سے ان کی حقیقتوں اور صفتوں میں کوئی قسم کی کمی لازم نہیں آتی۔ خدا کے مرئی ہونے میں بھی کوئی کسی قسم کا نقص لازم نہیں آئے گا۔ اگر کوئی یہ سوال کرے کہ اگر خدا تعالیٰ مرئی ہوا تو ضرور کسی جہت میں ہوگا۔ اور یہ پہلے ثابت ہو چکا کہ جہات میں ہونا اجسام اور اعراض کے ساتھ خاص ہے۔ پس لازم آیا کہ خدا تعالیٰ بھی اجسام یا اعراض کے قبیل میں سے ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کے مرئی ہونے کے لئے یہ ضروری امر نہیں کہ وہ جہت میں ہو کر مرئی ہو۔

بہر حال یہ ایک نظری مقدمہ ہے کہ مرئی ہونے کے لئے جہت میں ہونا ضروری ہے جب

تک اس پر فریق مخالف سے دلیل قائم نہ ہو یہ مقدمہ قابل تسلیم نہیں زیادہ سے زیادہ فریق مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ ہم نے جس چیز کو دیکھا ہے جہت ہی میں دیکھا ہے ایسی کوئی چیز ہمارے دیکھنے میں نہیں آئی جو کسی خاص جہت میں قرار پذیر نہ ہو۔

یہ سخت حماقت اور جہالت ہے جو یہ کہا جاتا ہے کہ چونکہ ہم نے کوئی ایسی چیز نہیں دیکھی جو جہت میں نہ ہو لہٰذا خدا بھی مرئی نہیں ہو سکتا۔ کسی کے نہ دیکھنے سے یہ امر لازم نہیں آتا کہ واقع میں بھی جو چیز کسی جہت سے تعلق نہ رکھتی ہو وہ مرئی نہ ہو سکے اگر دیکھنے اور مشاہدہ پر ہی دار و مدار ہے تو خداوند کریم کو جسم کہہ دینے میں کیا تامل ہے کیونکہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا فاعل ہے اور ہم جس فاعل کو دیکھتے ہیں وہ جسم ہی ہوتا ہے پس خدا بھی جسم ہونا چاہیئے۔ علیٰ ہٰذ القیاس دنیا میں جو چیز موجود ہے وہ عالم سے خارج ہے یا اس کے اندر اس میں اتصال کی قابلیت ہے یا انفصال کی استعداد ہے۔ ہمارے دیکھنے میں کوئی شے چھ جہتوں میں سے کسی نہ کسی جہت سے خالی نہیں پس صاف کہہ دینا چاہیئے کہ خدا بھی عالم سے خارج ہے یا اس کے اندر اس میں بھی اتصال یا انفصال کی قابلیت ہے۔ کسی نہ کسی جہت میں یہ ضرور ہے حالانکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ وہ ان سب باتوں سے پاک اور منزّہ ہے۔

فریق مخالف کے نزدیک مسلمہ قاعدہ ہے کہ جس طریق پر ایک مشاہدہ کیا جائے اسی طریق پر باقی جملہ اشیاء کا مشاہدہ کرنا بھی ضروری ہے مگر یہ ان کا قاعدہ غلط اور بالکل غلط ہے اگر اس میں ذرا بھی درستی کی بو ہو اعراض کے وجود سے انکار لازم آئے گا کیونکہ ہم جسموں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے اپنے احیازہ میں متحیز بالذات ہیں اور ہر ایک جسم خاص خاص شکل اور ہیئت کا تقاضا کرتا ہے مگر اعراض میں یہ بات مفقود ہے پس لازم آنا چاہیئے کہ اعراض موجود نہیں

خدا تعالیٰ اپنے آپ کو بھی دیکھتا ہے اور کائناتِ عالم کو بھی دیکھتا ہے حالانکہ وہ بذاتِ خود نہ کسی جہت میں ہے اور نہ ہی کائنات عالم کی نسبت سے اسے کوئی جہت حاصل ہے سو اگر مرئی ہونے کے لئے جہت میں ہونا ضروری ہے تو لازم آئے گا کہ خدا تعالیٰ اپنے آپ کو نہیں دیکھتا۔ و ہو صریح البطلان۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ مرئی وہ چیز ہو سکتی ہے جو کسی جہت میں ہو ان کے نزدیک مرئی ہونے

ہیں یہ بھی شرط ہے کہ مرئی آنکھ کے مقابل ہو۔ ان کی یہ شرط بھی غلط ہے شیشہ میں آدمی اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔ مگر مقابلہ والی بات وہاں نہیں ملتی کیونکہ مقابلہ تب ہو۔ جب آدمی اپنے آپ کے سامنے کھڑا ہو یا یوں کہیئے کہ ایک چیز کی دو چیزیں بن جائیں۔ اس کے جواب میں وہ کہتے ہیں کہ شیشہ میں آدمی کی تصویریں منقش ہو جاتی ہے جو دکھائی دیتی ہے اور آنکھ کے مقابل بھی ہوتی ہے۔ یہ جواب بالکل غلط ہے کیونکہ فرض کرو ایک شیشہ دیوار میں لگا ہوا ہے تم بقدر دو گز اس سے پیچھے ہٹ کر کھڑے ہو جاؤ تو تم کو اپنی صورت شیشہ سے دو گز پرے نظر آئیگی اگر ایک گز اور پیچھے ہٹ جاؤ تو وہ بھی ایک گز اور پیچھے نظر آئے گی پس اگر شیشہ کے اندر تمہاری صورت منقش ہوتی تو تمہارے شیشہ سے پیچھے ہٹنے پر صورت شیشہ سے اتنی ہی دور کیوں دکھائی دیتی۔ شیشہ کے پیچھے جو چیز ہے وہ شیشہ کے بیچ میں حائل ہونے کے باعث دیکھنے والے سے پوشیدہ ہوتی ہے اور شیشہ کے اوپر یا نیچے اس کے دائیں یا بائیں بھی کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی۔ جو شیشہ میں منقش ہو سکے۔

یہ قاعدہ ہے کہ روزمرہ کے مشاہدات کے خلاف جو چیزیں ہوتی ہیں جب تک ان کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ نہ کر لیا جائے۔ ان کے ممکن الوقوع ہونے کو عقل ہرگز تسلیم نہیں کرتی۔ اگر کسی ایسے شخص سے جس کو اپنی صورت کبھی دیکھنے اور شیشہ دیکھنے کا اتفاق نہ ہوا ہو تو تم پوچھو کہ کیا تم اپنی شکل شیشہ میں دیکھ سکتے ہو تو وہ صاف کہہ دے گا کہ ایسا ہونا محال ہے کیونکہ یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ میں اپنی شکل کی مثل کو شیشہ کے جسم میں یا شیشے کے پیچھے کسی جسم میں دیکھوں نیز کسی چیز کو دیکھنے کے لئے اس کا آنکھ کے مقابل ہونا شرط ہے جو اس صورت میں مفقود ہے اس شخص کی اور تقریر تو بالکل درست ہے مگر اس کا یہ کہنا کہ دیکھنے کے لئے مقابلہ شرط ہے غلط ہے کیونکہ اگر مقابلہ ضروری ہوتا تو شیشہ میں اپنا منہ ہرگز نظر نہ آتا۔

دوسرا مسلک جن لوگوں نے خدا تعالیٰ کے مرئی ہونے کا انکار کیا ہے۔ انہوں نے رویت کے معنے نہیں سمجھے۔ اگر سمجھے بھی ہیں تو سرسری طور پر انہوں نے یہ بھی کہا کہ خدا تعالیٰ کے مرئی ہونے کی بھی وہی کیفیت ہے جس کیفیت سے ہم جسموں، شکلوں اور رنگوں وغیرہ کو دیکھتے ہیں اس کیفیت کے ساتھ خدا کا مرئی ہونا ہمارے نزدیک بھی باطل ہے۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مطلق روایت بیان کر کے ان امور کو وضاحت کے ساتھ کھول دیں۔ جن کا پایا جانا رویت کے ضروری ہے اور پھر یہ بھی بیان کر دیں کہ ان امور میں سے کون کون امر خدا میں پایا جاتا ہے اور کون نہیں پایا

جاتا۔ تاکہ آپ کو بخوبی معلوم ہو جائے کہ خدا تعالیٰ مرئی ہو سکتا ہے اور رویت بھی اس میں حقیقی طور پر پائی جاتی ہے۔ اگرچہ لفظی حیثیت سے رویت کا اطلاق مجازی طور پر ہو۔

رویت کے لئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک محل یعنی وہ چیز جس میں قوت باصرہ رکھی جائے۔ جیسے آنکھ اور ایک وہ چیز جس پر رویت واقع ہو۔ مثلاً رنگ مقدار۔ اور جسم وغیرہ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دونوں میں کس کو رویت میں زیادہ دخل ہے اور کس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اگر وہ نہ ہو تو رویت کی حقیقت موجود نہ ہوگی۔

محل پر چنداں رویت کا دارومدار نہیں۔ کیونکہ جس شے کے ذریعہ ہم اشیاء کو دیکھتے ہیں وہ آنکھ نہیں بلکہ وہ ایک قوت ہے جو آنکھ میں قدرت نے رکھ دی ہے آنکھ تو ایک جسم مخصوص ہے جو دیکھنے کا ذریعہ اور آلہ ہے اگر وہ قوت دل میں یا پیشانی میں یا کسی اور عضو میں رکھی جاتی تو اس وقت بھی کہنا درست ہوتا کہ ہم نے فلاں چیز کو دیکھا ہے یہ ایک اتفاقی بات ہے جو قدرت نے قوت باصرہ کو جرم مخصوص (آنکھ میں رکھ دیا ہے اور کسی عضو میں نہیں رکھا۔

اب رہی دوسری بات یعنی وہ چیز جس پر رویت واقع ہوتی ہے سو کسی خاص چیز پر رویت موقوف نہیں یعنے رویت میں یہ بات نہیں ہوتی کہ اگر ہم زید کو دیکھیں تو دیکھنا متحقق ہو۔ اور اگر بکر کو دیکھیں تو اس پر دیکھنا نہ صادق آئے۔ اگر رویت میں کسی خاص چیز کا دیکھنا شرط ہوتا تو سیاہی کو دیکھ لینے سے سفیدی کے دیکھنے پر لفظ صادق نہ آتا اور رنگ کو دیکھنے سے کسی شے کی رفتار کے دیکھنے پر رویت کا لفظ صادق نہ آتا۔ کسی عرض کو دیکھ لینے سے جسم کے دیکھنے پر دیکھنا نہ اطلاق کیا جا سکتا۔ حالانکہ ہماری ہر ایک چیز دیکھنے پر دیکھنا صادق ہے اور سیاہی۔ سفیدی۔ رنگ۔ حرکت۔ شکل جسم وغیرہ اشیاء پر ایک ہی طرح لفظ محسوسات اور مبصرات کا اطلاق ہوتا ہے۔

پس ثابت ہوا کہ جس پر ہماری رویت واقع ہوتی یعنے جس کو محسوس و مبصر کہا جاتا ہے وہ کلیت اور عموم کے درجہ میں ہے۔ کسی خاص فرد میں اس کا پایا جانا ضروری نہیں۔ مثلاً آگ۔ پانی۔ مٹی۔ لکڑی۔ سیاہی۔ سفیدی وغیرہ۔

اگر زیادہ غور اور تدبر سے کام لیا جائے تو رویت کی حقیقت میں ایک تیسری چیز کی جھلک بھی نظر آتی ہے۔ جس سے اس کی حقیقت کا دائرہ اور بھی [illegible] تا ہے اس کی رو

سے رویت ہے علم اور ادراک کا ایک قسم ہے۔ جو تخیل سے کئی حصے زیادہ کشف تام کا موجب ہوتا ہے۔ تم آنکھیں بند کر کے اپنے کسی دوست کا خیال کرو تو اپنے خیال میں اس کی صورت موجود پاؤ گے۔ اس صورت میں اس کی شکل و شباہت۔ اس کے نقوش۔ رنگت۔ بناوٹ وغیرہ میں کسی قسم کا فرق نہ پاؤ گے۔ پھر تم آنکھ کھولو تو فرض کرو کہ وہ دوست تمہاری آنکھوں کے سامنے کھڑا ہے۔ جب تم اس کو عالم واقع میں اپنی آنکھ سے دیکھو گے تو اس وقت دوست کی کوئی اور صورت۔ جو اس کی پہلی صورت خیالیہ کے خلاف ہو تمہاری قوت خیالیہ میں ہرگز نہ اترے گی۔ بلکہ اس کی صورت جو تمہاری آنکھ کے سامنے ہے۔ اس کی صورت خیالیہ کا بعینہٖ نقشہ ہوگی اور اس کے ساتھ مل کر کشف تام کا موجب ہوگی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تخیل بھی ادراک کا ایک قسم ہے۔ مگر یہ منشاء ادراک بننے میں بہت گرا ہوا ہے اور رویت بھی اسی کا ایک قسم ہے لیکن یہ بہ نسبت تخیل کے منشاء ادراک بننے میں بہت بڑھا ہوا ہے۔

کائنات عالم میں بعض چیزیں ایسی ہیں جن کا ادراک تعقل اور تخیل دونوں کے ذریعہ ہم کرا سکتے ہیں مثلاً آسمان۔ زمین۔ سورج۔ چاند۔ پانی۔ مٹی وغیرہ اور بعض ایسی ہیں کہ تعقل کے ذریعہ تو ہم ان کا ادراک کر سکتے ہیں لیکن وہ ہماری قوت خیالیہ میں نہیں اتر سکتیں۔ مثلاً خدا تعالیٰ اس کی صفات۔ قدرت۔ علم۔ عشق۔ غم۔ خوشی۔ راحت۔ تکلیف۔ الغرض جن چیزوں کیلئے رنگ اور مقدار نہیں وہ سب کی سب دوسری قسم میں داخل ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ دوسری قسم کی چیزوں کو جب ہم تعقل کے ذریعہ ادراک کر سکتے ہیں تو کیا اس طرح بھی ہم ان کو ادراک کر سکتے ہیں۔ جس کی پہلے ادراک (تعقل) سے وہ نسبت ہو جو رویت کو تخیل کے ساتھ نسبت ہو یعنے جیسے رویت میں بہ نسبت تخیل کے کشف تام ہوتا ہے ویسے اس دوسرے ادراک میں بہ نسبت ادراک تعقل کے اعلیٰ درجہ کا کشف ہو۔ اس قسم کا ادراک ممکن ہے اور یہ ایسی بدیہی اور کھلی ہوئی بات ہے جس پر استدلال پکڑنے کی کوئی ضرورت نہیں اسی ادراک کا نام ہم رویت رکھتے ہیں اور اسی معنے کے مطابق ہم خدا کو مرئی کہتے ہیں یعنی خدا کو ہم دو طرح جان سکتے ہیں تعقل کے ذریعہ جو تعقل سے بہت بڑھا ہوا ہوا اور وہ رویت ہے

ہاں اتنا ضرور کہنا پڑتا ہے کہ دنیا میں چونکہ نفس ظلمات ہیولانی اور طرح طرح مشاغل

میں پھنسا ہوا ہوتا ہے اور دنیاوی کاروبار میں اس کو یہاں تک مصروفیت ہوتی ہے کہ زہد و مجاہدہ اور ریاضت کا اسے بہت کم موقع ملتا ہے اس لئے دنیا میں اس کے اندر وہ صفائی اور نورانیت نہیں ہوتی جس سے خدا تعالیٰ کی نورانی ذات کو دیکھ سکے مگر جیسے پلکیں اور آنکھ کی پتلی آنکھ کو دیکھنے سے نہیں روکتی ویسے ہی نفس کے یہ چند روزہ مشاغل اور بدنی تعلقات اس کو خداوند کریم کے مشاہدہ کرنے میں سدّ راہ نہیں ہوتے آخرت میں جب کہ نفس جسمانیت کی کدورتوں سے پاک و صاف ہو جائے گا اور خالص نورانیت اس میں جھلک مارنے لگے گی تو خدا تعالیٰ کو دیکھ لینا ایسا سہل امر ہو جائے گا جیسے دنیا کی چیزوں کو دیکھنے کے وقت کوئی دِقت نہیں ہوتی اور جیسے دنیا کی چیزوں کو ہم آنکھ کے ذریعہ دیکھتے ہیں ویسے ہی ممکن ہے کہ قیامت کے روز آنکھ ہی میں ایسی استعداد رکھی جائے جس سے خدا کو دیکھ لینا ممکن ہو سکے۔

نقلی دلیل شریعت میں خدا کے مرئی ہونے کے متعلق اس کثرت سے روایات آئی ہیں کہ اگر ان کے رو سے خدا کے مرئی ہونے پر اجماع کے انعقاد کا دعویٰ کیا جائے تو ہرگز مبالغہ پر محمول نہ ہو گا جس قدر اہل علم اور بزرگان دین گزرے ہیں وہ اپنے اپنے زمانہ میں خدا سے یہی دعائیں مانگتے گئے کہ ہمیں اپنا آپ دکھا۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ ان کو خدا کے دیکھنے کی امید تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات پڑھنے سے معلوم ہوتا کہ آپؐ ہر وقت خدا سے دیدار کا سوال کرتے تھے آپؐ کے اس بارہ میں اس کثرت سے اقوال ہیں جن سے ہر ایک آدمی کو یقین ہو جاتا کہ خدا کو دیکھنا ممکن ہے۔

سب سے بڑھ کر ہمارے اس دعویٰ کا بیّن ثبوت حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول ہے اَرِنِیۡۤ اَنۡظُرۡ اِلَیۡکَ (اے اللہ مجھے اپنا آپ دکھائیں تجھے دیکھ سکوں)۔

موسیٰ علیہ السلام کی نسبت یہ اعتقاد رکھنا کہ ان کو معاذ اللہ یہ خبر نہ تھی کہ خدا کا مرئی ہونا محال ہے۔ سراسر جہالت اور حماقت ہے۔ یہ کس قدر غضب کی بات ہے کہ معتزلہ کو معلوم ہو گیا کہ خدا تعالیٰ مرئی نہیں ہو سکتا اور اس کا مرئی نہ ہونا اس کی ذاتی صفت ہے مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر پیغمبر کو جن کی یہ شان ہے کہ خدا تعالیٰ کے ساتھ باتیں کرنے کا درجہ حاصل ہے۔ اس بات کا علم نہ ہو جب معتزلہ کے نزدیک

خدا کا مرئی نہ ہونا اس کی صفت ذاتی ہے اور جیسے دیگر صفات کو جاننا موجب ایمان اور نہ جاننا موجب کفر ہے ویسا ہی اس صفت کا بھی حال ہے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام (معاذ اللہ) کافر اور ملحد ٹھہریں گے

معتزلہ سے ہم پوچھتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کو خدا کے کسی خاص جہت میں ہونیکا اعتقاد تھا یا یہ تو جانتے تھے کہ اس کو جہات سے کوئی تعلق نہیں مگر آپ کو اس بات کا علم نہ تھا کہ جس چیز کو جہات سے کوئی سروکار نہ ہو وہ مرئی نہیں ہو سکتی اگر پہلی بات ہے تو خدا کی نسبت جہت میں ہونے کا اعتقاد رکھنا اور شرک اور بت پرستی دونوں برابر ہیں۔ اور اگر موسیٰ علیہ السلام کو اس بات کا علم نہ ہوتا کہ جو چیز کسی جہت میں نہ ہو وہ مرئی نہیں ہو سکتی تو یہ بات شان نبوت کے بالکل خلاف ہے۔ معتزلہ تو کہتے ہیں کہ جو چیز کسی جہت میں نہ ہو اس کا مرئی نہ ہونا بدیہی امر ہے۔ نہایت تعجب ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اس معمولی سی بات کا بھی علم نہ تھا۔ سخت حیرت کا مقام ہے کہ معتزلہ اس بات کو تاڑ گئے مگر بہت جلیل القدر پیغمبر کو محروم رہے اب آپ کو اختیار ہے کہ چاہے معتزلہ کو جھوٹے اور جاہل تسلیم کر لیں اور چاہے ایک مقتدر پیغمبر کو جاہل اور صفات باری تعالیٰ سے ناواقف مان لیں۔

اس جگہ ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ کے نزدیک خدا تعالیٰ کو دیکھنا قیامت کے روز ہوگا مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام دنیا میں خدا کو دیکھنے کی خدا سے درخواست کرتے ہیں جس سے آپ کا مدعا ثابت نہیں ہوتا نیز موسیٰ علیہ السلام کے سوال کے جواب میں خدا تعالیٰ کا یہ کہنا لن ترانی (تم مجھے ہرگز نہیں دیکھ سکتے) صاف بتلا دیا ہے کہ اس کو دیکھنا ممکن نہیں نیز وہ فرماتا ہے لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (اس کو آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں) اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا دنیا میں خدا کو دیکھنے کے متعلق خدا سے سوال کرنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس کو دیکھنا ممکن ہے مگر آپ کو اس کا وقت معلوم نہ تھا یعنے ان کو یہ علم نہ تھا کہ خدا کو دیکھنا قیامت کے روز ہوگا دنیا میں اس کو دیکھنے کی استعداد آپ میں نہیں ہے اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ انبیاء علیہم السلام کو غیب کی چیزیں صرف اتنی ہی معلوم تھیں جتنی خدا نے ان کو جتلا دیں ہر ایک بات کا علم خدا تعالیٰ کا خاصہ ہے۔

کئی دفعہ یہ بات ہوئی ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے خدا تعالیٰ سے دعائیں مانگیں اور ان

کو اپنی دعائیں قبول ہونے کا بھی یقین تھا مگر خدا نے کسی مصلحت کی وجہ سے ان کو قبول نہ کیا اور موسیٰ علیہ السلام کے جواب خدا کے قول لَنْ تَرَانِیْ کے یہ معنے ہیں کہ تو مجھ دنیا میں نہیں دیکھ سکتا کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جواب سوال کے موافق ہوتا ہے آپ کا سوال بھی دنیا میں خدا کو دیکھنے کے بارہ میں خدا سے درخواست کرتے اور اس کے جواب میں خدا فرماتا۔ لَنْ تَرَانِیْ۔ تو بے شک معتزلہ کا قول درست تھا۔

لَا تُدْرِکُهُ الْاَبْصَارُ کے یہ معنے ہیں کہ آنکھیں پورے طور پر جملہ اطراف سے خدا کا احاطہ نہیں کر سکتیں جیسے جسم کو دیکھنے سے اس کی سب خصوصیات کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ ویسے خدا کا ٹھیک ٹھیک احاطہ آنکھوں کی استعداد سے باہر ہے وہ چونکہ نورانی ذات ہے لہذا آنکھیں اس کو دیکھنے کے وقت تھرا جاتی ہیں۔ خدا تعالیٰ کی ذات اور اس کے مرئی ہونے میں لوگوں میں عجیب کھلبلی مچ گئی۔ فرقہ حشویہ نے تو خدا تعالیٰ کے لئے جہت کا ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ اس خیال پر کہ کسی نہ کسی جہت میں ہونے کے بغیر کوئی چیز یہاں میں موجود نہیں ہو سکتی۔ جو چیز موجود ہوگی۔ اس کو کسی نہ کسی جہت کے ساتھ خصوصیت ہوگی۔

اور معتزلہ نے جہت سے تو خدا تعالیٰ کو مقدس و منزہ تسلیم کیا ہے مگر اس کے ساتھ ہی اس کے مرئی ہونے کا بھی انکار کر دیا۔ محض اس بناء پر مرئی ہونے کے لئے کسی نہ کسی جہت میں ہونا ضروری ہے اور خدا کو کسی جہت سے کوئی تعلق نہیں۔

حشویہ نے تو یہاں تک تفریط کی کہ خدا کو اجسام واعراض کے ساتھ ملا دیا اور معتزلہ نے یہاں تک افراط سے کام لیا کہ نصوص شرعیہ کو بالائے طاق رکھ کر خدا کی تنزیہ و تقدیس میں حد سے زیادہ اوپر چلے گئے مگر یہ کہنا ہے۔ اہل السنتہ والجماعتہ کا جنہوں نے جہت کا تو اس بناء پر انکار کر دیا کہ یہ خدا کے جسم ہونے کو مستلزم ہے اور اس کے مرئی ہونے کو جائز قرار دیا۔ اس لئے کہ رویت علم کا اعلیٰ درجہ اور قسم ہے۔ جس کے ذریعہ خدا کی حقیقت کا کامل طور پر انکشاف ہو سکتا ہے۔ انہوں نے اس بات کو سمجھ لیا کہ خدا کا جسم نہ ہونا جہت کی نفی کو مستلزم ہے اور اس کا معلوم ہونا اس کے مرئی ہونے کو مستلزم ہے۔ کیونکہ رویت بھی علم کا ایک شعبہ ہے۔

دسواں دعویٰ | خدا واحد ہے۔ لفظ واحد کئی معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ کبھی اس

کے معنے ہوتے ہیں۔ جو چیز مقدار ہی نہ ہو۔ اپنے اندر کمیت نہ رکھتی ہو۔ قابلِ قسمت نہ ہو۔ اس معنے کے مطابق کئی ایک اشیاء پر لفظ واحد کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ مثلاً علم شجاعت۔ بزدلی غمی خوشی وغیرہ۔ الغرض جو چیزیں نہ اجسام ہیں نہ اجسام کے ساتھ قائم ہیں اس معنے کے لحاظ سے وہ واحد کہلاتی ہیں خدا تعالیٰ بھی اس معنے کے مطابق ہے کیونکہ نہ اس میں کمیت ہے نہ مقدار نہ یہ جسم ہے نہ عرض اور کبھی اس کے معنے ہوتے ہیں وہ چیز جس کے ہم مرتبہ کوئی اور چیز نہ ہو۔ آفتاب کو اس کے معنے کے مطابق واحد کہہ سکتے ہیں اور بھی جو چیزیں کسی نہ کسی کمال میں یکتا ہیں واحد کا لفظ ان پر بولا جا سکتا ہے۔ خدا بھی اس معنے کے مطابق واحد ہے کیونکہ نہ اس کی کوئی ضد ہے اور نہ اس کا کوئی شریک۔ ضد تو اس لئے کہ ضد اس چیز کا نام ہے جو دوسری چیز کے ساتھ ایک محل پر علیٰ سبیل البدلیہ وارد ہو سکے۔ جیسے سفیدی۔ سیاہی کی ضد ہے اور خدا کے لئے چونکہ محل نہیں لہٰذا اس کی ضد بھی نہیں اور شریک اِس لئے کہ اس کا کوئی شریک ہو تو وہ جملہ کمالات میں یا اس کا ہم پلہ ہو گا یا اس سے اعلیٰ ہو گا یا کم۔ یہ تینوں باطل ہیں پہلی شق تو اس لئے باطل ہے کہ یہ قاعدہ ہے کہ جن دو چیزوں پر دو کا لفظ صادق آتا ہے ان کا باہم متغائر ہونا ضروری ہے۔ ورنہ ان کو دو کہنا جائز نہ ہو گا۔ ایک سیاہی دوسری سیاہی سے محض اس لئے ممتاز ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک مثلاً زید کے بالوں کے ساتھ قائم ہے اور دوسری بکر کے بالوں کے ساتھ یا ایک ہی محل کے ساتھ ان میں سے ایک صبح کے وقت قائم ہوئی ہے اور ظہر کے وقت وہ چلی گئی اور دوسری اس کی جگہ قائم ہو گئی ہے۔ اگر ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت نہ ہو تو ان کو دو کہنا درست نہ ہو گا۔

اور جو چیزیں باہم متغائر ہوتی ہیں، یا تو ان میں سے تغائر حقیقی ہوتا ہے۔ مثلاً حرکت اور رنگ یہ دو چیزیں ایک وقت میں ایک محل کے ساتھ قائم ہوں۔ مگر ان کی حقیقتوں کا باہم تباین ان کے امتیاز کے واسطے کافی ہے۔ ان کے امتیاز کے لئے اس بات کی ضرورت نہیں کہ الگ الگ محلوں کے ساتھ قائم ہوں یا ایک محل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم ہوں اور کبھی دو چیزوں میں اعتباری تغائر ہوتا ہے مگر یہ تب ہو سکتا ہے کہ یا تو وہ الگ الگ محلوں کے ساتھ قائم ہوں یا ایک محل کے ساتھ مختلف وقتوں میں قائم ہوں ورنہ ان کو دو کہنا اور ان میں امتیاز قائم

کرنا بالکل غلط ہوگا۔ سو اگر خدا تعالیٰ کا شریک اس کے ہم پلہ ہو۔ اور ان دونوں کی حقیقت ایک ہو تو ان کو دو کہنا اور ایک دوسرے سے الگ الگ خیال کرنا تب جائز ہو جب خدا تعالیٰ اور محل کے ساتھ قائم ہو۔ مگر مختلف وقتوں میں یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے نہ کوئی محل ہے نہ مکان نہ اس کو کسی جہت سے تعلق ہے نہ زمانہ سے سروکار۔ پس ثابت ہوا کہ اس کا کوئی شریک نہیں جو اس کے ہم پلہ ہو اور اس کی ماہیت میں مشترک ہو۔

اور خدا کا اس سے اعلیٰ اس لئے نہیں ہو سکتا کہ خدا اس کو کہا جاتا ہے جو جملہ موجودات سے کمالات میں فائق ہو کسی صفت میں بھی کسی موجود سے کم یا مساوی نہ ہو۔ تو جس کا نام آپ خدا کا شریک رکھتے ہیں حقیقت میں خدا وہی ہے جس کو آپ خدا بتاتے ہیں وہ خدا نہیں۔ کیونکہ خدا کی تعریف اس پر صادق نہیں آسکتی۔ اور اگر اس کا شریک اس سے کم ہو تو وہ شریک نہیں کہلا سکتا۔ اس صورت میں بھی خدا ایک ہی رہے گا۔

اس جگہ پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ اللہ کے لفظ کے یہ معنے ہیں وہ ذات جو جملہ موجودات سے کمالات میں فائق اور بالاتر ہو۔ یہ ایک اصطلاحی بات ہے آپ کی اصطلاح میں فریق مخالف کو کوئی کلام نہیں فریق مخالف تو صرف یہ کہتا ہے کہ ممکن ہے کہ نظام عالم ایک خالق کا مخلوق نہ ہو بلکہ آسمان و مافیہ کا خالق اور ہو اور زمین و مافیہا کا خالق جدا ہو یا جمادات ایک خالق کی مخلوق ہوں اور حیوانات و نباتات دوسرے کی۔ یا خالق شر اور ہو اور خالق خیر اور یا جواہر کا خالق اور ہو اور اعراض کا خالق اور ہو۔ حاصل یہ کہ لفظ اللہ آپ کے من گھڑت معنے کے مطابق صرف ایک ہی خالق پر بولا جائے اور دوسرے خالقوں پر اس کا طلاق درست نہ ہو۔ لیکن کئی ایک خالقوں کے بطلان پر جب تک آپ استدلال نہ قائم کریں۔ خدا تعالیٰ کی توحید ثابت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ فریق مخالف کے نزدیک اللہ کے معنی خالق ہیں اور ممکن ہے کہ خالق کئی ایک ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کائنات عالم کے الگ الگ خالقوں کے مخلوق ہو تو دو بات سے خالی نہ ہوگا۔ بالفرض جواہر اور بعض اعراض ایک خالق کے مخلوق ہوں گے اور یا بعض دوسرے کے پیدا کردہ ہوں گے۔ یا تمام جواہر کا خالق الگ ہوگا اور جملہ اعراض کا پیدا کرنے والا الگ۔ یہ دونوں احتمال باطل ہیں پہلا تو اس لئے کہ ہم پوچھتے ہیں کہ خالق

آسمان کو زمین پیدا کرنے کی بھی قدرت ہے تو دونوں خالق اسی خاص قدرت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہوں گے اور جب قدرت میں دونوں خالق ممتاز نہیں تو مقدور یعنی زمین کے پیدا کرنے میں بھی ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہوں گے۔ اب زمین دو خالقوں کے درمیان درمیان ہوگی اور یہ ظاہر ہے کہ زمین کی ہر دو خالقوں سے نسبت برابر ہے اور خالقوں کی جانب سے بھی کوئی ایسا امر معلوم نہیں ہوتا جس کی وجہ سے زمین کسی ایک کی طرف منسوب ہوسکے۔ دوسرے کی طرف اس کی نسبت جائز نہ ہو۔ سو زمین کا ایک خالق کا مخلوق ہونا دوسرے کی مخلوق نہ ہونا ترجیح بلا مرجّح ہے اور یہ محال ہے اور اگر خالق آسمان کو زمین کے پیدا کرنے کی قدرت نہیں تو یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ جملہ جواہر ایک دوسرے کے مشابہہ ہیں اور یہ قاعدہ ہے کہ ایسی ذات جس کی قدرت قدیم ہے اگر ایک چیز پر قادر ہے تو اس کی مثل پر بھی ضرور قادر ہوتی ہے۔ خاص کر جب کہ وہ ذات ایک سے زیادہ چیزوں کے ایجاد پر قادر ہے۔ اس وقت ان چیزوں کی مثال پر اس کی قدرت ضرور تسلیم کرنی پڑے گی سو جب خالق آسمان آسمان کی کئی ایک اشیاء کے ایجاد پر قادر ہے تو زمین پر اس کی قدرت کیوں نہ ہوگی جو جواہر اور جسم ہونے میں آسمان کے مشابہ اور اس کی مثل ہے۔

دوسرا احتمال (یعنے خالق جواہر الگ ہو اور خالق اعراض جدا ہو) اس لئے باطل ہے کہ جوہر اور عرض یہ دونوں چیزیں ایک دوسری کی طرف کسی نہ کسی بات میں محتاج ہوتی ہیں تو اب جوہر کا پیدا کرنا عرض پر موقوف ہوگا اور عرض کا ایجاد کرنا جوہر پر۔ اور جب ان دونوں کا خالق الگ الگ ہے تو خالق جوہر کسی خاص جوہر کو تب ایجاد کرسکے گا۔ جب خالق اعراض اس کے سابقہ عرض کے پیدا کرنے میں متفق ہو۔ اور خالق اعراض کسی خاص عرض کو تب ایجاد کرسکے گا۔ جب جواہر کا خالق اس کے سابقہ جوہر کے ایجاد میں متفق ہو لیکن ان میں سے ہر ایک کے اپنی اپنی ایجادات پر دوسرے کا متفق ہوجانا ضروری امر نہیں اور نہ ایسا بدیہی امر ہے۔ جس کے تسلیم کرنے پر ہم مجبور ہوں۔ کیونکہ ہر ایک خالق کے ایجاد پر دوسرے خالق کا متفق ہوجانا واجب ہے یا ممکن۔ اگر واجب ہے تو اس کی دلیل بیان کرنی چاہیئے۔ نیز اس صورت میں ان کی قدرت معدوم ہو جائے گی۔ کیونکہ جب ایک خالق کے ایجاد پر دوسرے خالق کو جبراً

اس کے ساتھ متفق ہونا پڑتا ہے تو دوسرے خالق کا فعل اضطراری ہوگا نہ اختیاری۔ حالانکہ قدرت میں اختیاریت شرط ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ شر اور خیر کا خالق الگ الگ ہے۔ جواہر اور اعراض کے خالق میں ہم کچھ نہیں کہتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شر اور خیر ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ ایک ہی چیز کسی خاص حیثیت سے شر کہلاتی ہے اور دوسری حیثیت سے خیر ہوتی ہے اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ جو ذات ایک شئے کی ایجاد پر قادر ہو وہ اس کی مثل کی ایجاد پر بھی قادر ہوتی ہے۔ مسلمان کو آگ میں جلا دینا شر ہے اور کافر کو آگ میں جلا دینا خیر ہے۔

جو شخص پہلے کافر ہو اگر مومن ہو جائے تو پہلے اس کو آگ میں جلا دینا خیر تھا۔ مگر اب اسی شخص کو آگ میں جلا دینا شر ہے۔ دیکھئے احراق صرف ایک ہی مفہوم ہے۔ مگر مختلف اعتبارات سے کبھی شر ہو جاتا ہے کبھی خیر تو اب جو ذات اس مسلمان کو کفر کی حالت میں آگ میں جلا دینے پر قادر تھی۔ اس کے اسلام لانے کے وقت بھی ضرور اس کو اس کے احراق پر قدرت ہوگی۔ کیونکہ اسلام لانے سے نہ بدن میں فرق آیا ہے نہ آگ میں اور نہ کوئی اور امر ہے جو اس کی قدرت میں خلل انداز ہو پس ثابت ہوا کہ شر اور خیر کا خالق ایک ہی ہے جو جملہ موجودات جواہر اور اعراض وغیرہ کا خالق ہے۔ وہو المدعیٰ۔

دوسرا باب

اس باب میں خدا کی صفتوں کا بیان ہوگا اور چونکہ خدا کی سات صفتیں ہیں۔
قدرت علم حیات۔ ارادہ سمع بصر کلام۔ لہٰذا ہمارے دعاوی بھی سات ہیں۔

قدرت | نظام عالم کا پیدا کرنے والا (خدا تعالے) اپنے اندر قدرت کی صفت رکھتا ہے جس کا ثبوت یہ ہے۔

نظامِ عالم کی اس خاص ترتیب اور اس کے تناسب کو ہم دیکھتے ہیں محوِ حیرت ہو جاتے ہیں۔ سورج کا روزمرہ خاص انتظام سے طلوع و غروب۔ چاند کا خاص وضع پر ہونا۔ ستاروں کی رفتار۔ آسمانوں کا تہ بتہ ہونا۔ بادلوں کا جو میں چلنا۔ باراں سے زمین کا یکایک سیراب ہو جانا۔ بادلوں کا گرجنا۔ بجلی کی چمک۔ ہوا کا چلنا سطح زمین پر طرح طرح کی انگوریوں اور درختوں کا اگنا۔ دریاؤں اور سمندر کے حیرت انگیز عجائبات۔ باغوں میں عجیب قسم کے میوہ جات۔ رنگ رنگ کے پھول۔ طرح طرح کی نہریں۔ مختلف قسم کے پرندے۔ درندے۔ الغرض ہزارہا اس قسم کی چیزیں ہم مشاہدہ کرتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے موجد میں ضرور وصف قدرت موجود ہے۔ ہم دور کیوں جاتے ہیں اپنے جسم کی بناوٹ اور ترتیب کو دیکھیں تو ہزارہا ایسی عجیب باتیں منکشف ہوں گی جن سے ہم بخوبی اس نتیجہ پر پہنچ سکیں گے کہ خدا تعالٰی قادر ہے اوّل تو یہ بات (یعنے اس عمدہ ترتیب پر کائنات عالم کے ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے فاعل و خالق میں قدرت ہے) بالکل بدیہی ہے اور کسی دلیل کی محتاج نہیں۔ مگر تاہم ہم دلیل کے ساتھ اس کو اور بھی وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔

خدا جو دنیا کی چیزوں کو پیدا کرتا ہے تو اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ پیدا کرنا اس کی ذاتی صفت ہو یعنی اس کی ذات بلالحاظ کسی اور امر کے پیدا کرنے کا اقتضا کرے اور دوسرے یہ کہ اس کی ذات کے بغیر کسی اور وصف کو بھی اس میں دخل ہو پہلی صورت

تو باطل ہے کیونکہ اگر خدا تعالیٰ کا ذاتی تقاضا ایجاد کا ہو تو نظام عالم قدیم ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ خدا قدیم ہے اور علت کا قدیم ہونا معلول کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ ایجاد عالم میں علاوہ خدا کے کسی اور چیز کو بھی دخل ہے جس کے ذریعہ خدا جس کو چاہتا ہے پیدا کر سکتا ہے اُسی کا نام ہم قدرت رکھتے ہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ خدا بھی قدیم ہے اور اس کی صفت (قدرت) بھی قدیم ہے تو جیسے صرف خدا کے اقتضاء ایجاد پر نظام عالم کا قدم لازم آتا ہے۔ قدرت کے اقتضاء ایجاد میں دخل ہونے پر بھی اِس کا قدم لازم آتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ارادہ کی بحث میں ہم پورے طور پر ثابت کر دیں گے کہ قدرت کے قدیم ہونے پر نظام عالم کا قدم لازم نہیں آتا۔ یہاں اس کے بیان کرنے کا موقع نہیں ہے۔

اب ہم قدرت کے متعلق چند امور بیان کرتے ہیں تاکہ آپ کو اس کی پوری توضیح ہو جائے۔

خدا کو جن ممکنات کے ایجاد پر قدرت ہے، وہ غیر متناہی ہیں تو جب ممکنات غیر متناہی ہوئے تو اس کی مقدورات بھی غیر متناہی ہوں گی۔ ممکنات کی عدم نہایت کے یہ معنے نہیں کہ بہت سی ایسی چیزیں خارج میں موجود ہیں (موجود بھی ہیں اور غیر متناہی بھی ہیں) کیونکہ فلسفہ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جو چیزیں بالفعل موجود ہوتی ہیں وہ متناہی ہوتی ہیں بلکہ ممکنات اور اس کے مقدورات کے غیر متناہی ہونے کے یہ معنے ہیں کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ خدا کی قدرت کسی حد پر ختم ہو جائے اور آگے اشیاء کی ایجاد نہ کر سکے بلکہ جس قدر اشیاء کو وہ پیدا کرے اسکے آگے اور پیدا کر سکتا ہے۔ علیٰ ہٰذا القیاس جہاں تک خیال کرتے چلے جاؤ کسی حد پر اس کی قدرت کا خاتمہ نہیں ہو سکتا۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اس کی قدرت عالم کیوں ہے اور اسکو غیر متناہی اشیاء کے ایجاد پر کیوں قدرت ہے سو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ نظام عالم کا خالق ایک ہے تو اب یا تو ہر ایک چیز کے مقابل جدا جدا قدرت ہو گی اور یا قدرت تو صرف ایک وصف کا نام ہے۔ مگر ہر ایک ممکن کے ساتھ اس کو وہ تعلق ہو گا جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو۔ پہلی صورت تو باطل ہے کیونکہ جب ممکنات غیر متناہی ہیں تو قدرتیں بھی غیر متناہی ہوں گی اور

یہ محال ہے پس دوسری بات حق ہوگی یعنے قدرت تو ایک وصف ہے جس کو ہر ایک ممکن کے ساتھ تعلق ہے مگر جب ہم غور کرتے ہیں تو وصف امکان کے بغیر اور کوئی چیز ہمیں ایسی نظر نہیں آتی جو قدرت اور ممکنات کا مابہ الارتبا ہو۔ تو جن چیزوں میں امکان کی وصف موجود ہے قدرت بھی ان کو شامل ہوگی کیونکہ یہ پہلے ہم بیان کر چکے ہیں کہ جس ذات کو چند اشیاء کے ایجاد پر قدرت ہوتی ہے۔ وہ ان کی مثلوں کے ایجاد پر بھی قادر ہوتی ہے جب خدا تعالیٰ بعض جواہر اور اعراض کے پیدا کرنے پر قادر ہے تو باقی جواہر اور اعراض پر جو پہلے جواہر اور اعراض کے ہم جنس ہیں۔ کیوں قادر نہ ہوگا۔ پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت محدود نہیں ہے بلکہ زیادہ از حد وسیع ہے اس تقریر سے تین فروع مستنبط ہوتی ہیں جن کا ہم علیحدہ علیحدہ ذکر کرتے ہیں۔

پہلی فرع خدا اپنے علم کے خلاف کرنے پر بھی قادر ہے یا نہیں اس میں علماء کا اختلاف ہے لیکن اگر الفاظ کی پیچیدگیوں کو حل کیا جائے اور کسی قدر علمی اصول سے کام لیا جائے تو یہ اختلاف فوراً رفع ہو سکتا ہے۔ اور پانی پانی اور دودھ دودھ الگ ہو سکتا ہے۔ یہ قاعدہ ہے کہ ہر ممکن خدا کی مقدور ہے اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جو محال ہے اس پر اس کی قدرت نہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ جو چیز خدا کے علم میں نہیں وہ ممکن ہے یا محال۔ جب ایک بات طے ہو جائے گی۔ تو یہ نہایت آسانی سے فیصلہ ہو جائے گا کہ وہ خدا کی قدرت میں داخل ہے یا نہیں۔

مگر یہ تب ہو سکتا ہے جب پہلے ممکن اور محال کے معنے دریافت کئے جائیں ورنہ ممکن ہے کہ ایک وقت میں امر متنازعہ فیہ کو خدا کی مقدور تسلیم کیا جائے اور دوسرے وقت اس کا انکار کر دیا جائے۔

نظام عالم کو واجب بھی کہہ سکتے ہیں ممکن بھی کہہ سکتے ہیں اور محال بھی کہہ سکتے ہیں واجب تو اس لئے ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ ازل ہی سے نظام عالم کے ایجاد کا ارادہ کرتا۔ اس صورت میں یہ واجب ہو جاتا کیونکہ اگر ارادہ واجب ہوتا ہے تو جس چیز کا ارادہ ہوتا ہے وہ بھی واجب ہوتی ہے اور ارادہ میں جو نظام عالم کے لئے علت تامہ ہے اور نظام عالم میں جو معلول تام ہے کسی زمانہ کا فاصلہ ہرگز نہ ہو سکتا۔

اور ممکن اسلئے کہ نظام عالم کو کہہ سکتے ہیں کہ اگر خدا تعالیٰ کے ارادہ اور عدم ارادہ ان

دونوں سے قطع نظر کی جائے اور صرف نظام عالم پر ہی اپنی نظر کو محدود کیا جائے تو وصف امکان کائنات و عالم پر صادق آتی ہے۔

اور محال اس واسطے کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا تھا کہ خدا تعالیٰ نہ ازل میں نہ موجودہ زمانہ میں۔ الغرض کسی وقت میں بھی نظام عالم کے ایجاد کا ارادہ نہ کرتا۔ اس تقدیر پر نظام عالم محال ہو جاتا۔ کیونکہ اگر اب بھی کوئی چیز موجود ہوتی تو لازم آتا کہ ایک چیز کے بلا سبب متحقق ہو گئی ہے۔ اور یہ محال ہے۔

حاصل یہ ہے کہ نظام عالم پر واجب ممکن اور محال یہ تینوں مفہوم صادق آتے ہیں مگر ان کا صادق آنا مختلف اعتبارات سے ہے۔ نظام عالم ممکن ہے تو اپنی ذات کے اعتبارات سے واجب یا محال ہے تو اس لحاظ سے کہ خدا کا ارادہ ازل میں اس کو پیدا کرنے کا ہوا ہے یا نہ۔ جب آپ کو معلوم ہو گیا کہ ایک چیز مختلف اعتبارات سے ممکن۔ محال اور واجب ہو سکتی ہے تو اب ہم امر متنازعہ فیہ کی طرف جاتے ہیں۔

فرض کرو خدا تعالیٰ کے علم میں۔ ہے کہ شنبہ کی صبح کو زید مر جائے گا۔ اب شنبہ کی کی صبح کو اسکا نہ مرنا بلکہ جیتا رہنا خدا کی قدرت میں ہے یا نہ۔ اسکا جواب یہ ہے کہ زید کا اس وقت جیتا رہنا ممکن بھی ہے اور محال بھی ہے۔ اگر خدا تعالیٰ کے ارادہ اور علم میں زید کا اس خاص وقت میں مرنا مقدر نہ ہوتا تو بے شبہ اس کا جیتا رہنا ممکن تھا۔ مگر چونکہ اس کا مرنا مقدر ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس کا جیتا رہنا محال ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس کا جیتا رہنا ممکن بالذات ہے اور محال بالغیر ہے۔

جب ہم کہتے ہیں حیلوۃ یزید فی ھذا الوقت ممکن تو ہماری یہ غرض ہوتی ہے کہ سیاہی اور سفیدی کا ایک وقت میں ایک جگہ جمع ہونا بے شک محال ہے مگر اس وقت میں زید کا جیتا رہنا محال نہیں ہے۔ بلکہ ممکن ہے اور خدا تعالیٰ کی قدرت میں نہ کوئی کمی آگئی ہے نہ ضعف اور نہ ہی کوئی امر مانع درپیش آگیا ہے بات صرف اتنی ہے کہ اس کے علم اور ارادہ میں زید کا اس وقت میں مرنا مقدر ہو چکا ہے۔ جس کے خلاف نہیں ہو سکتا۔

ان باتوں سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔ اس خدا کی قدرت میں کوئی ضعف واقع نہیں

ہوا۔(۲) زید کی زندگی اس خاص وقت میں ممکن بالذات ہے۔ اب پھر کیا وجہ ہے کہ زید کی زندگی کو خدا کی مقدور نہ تسلیم کیا جائے۔

جو شخص اس سے انکار کرتا ہے اسکی اگر یہ غرض ہے کہ چونکہ خدا کے علم میں زید کا مرنا مقدور ہو چکا لہٰذا اس کے خلاف نہیں ہو سکتا تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں۔ اور اگر اسکا یہ مطلب ہے کہ اس وقت زید کی زندگی ایسی محال ہو گئی ہے جیسے اجتماع النقیضین ارتفاع النقیضین محال ہے تو ایک منٹ کے لئے بھی کوئی اس لغو بات کو تسلیم نہیں کرنے کا

اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا کو اپنے علم کے خلاف کرنے پر پوری قدرت ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ قدرت کے لفظ کا اطلاق بھی اس کی اس قدرت پر درست ہے یا نہیں۔ قدرت کے لفظ کا اطلاق بالکل درست اور محاورہ کے مطابق ہے۔ محاورہ میں یہ کہا جاتا ہے۔

زید چاہے تو حرکت کر سکتا ہے اور چاہے تو ساکن رہ سکتا ہے۔ حالانکہ یہ ہر ایک کو معلوم ہے کہ خدا کے علم میں زید کا متحرک ہونا مقدر ہو چکا ہے یا ساکن ہونا لیکن حرکت اور سکون دونوں کو زید کی قدرت میں داخل کیا جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ خدا تعالیٰ کو اپنے علم کے خلاف پر قدرت بھی ہے اور قدرت کا اطلاق بھی اس پر درست ہے۔

دوسری فرع جب خدا کی قدرت غیر محدود ثابت ہو چکی تو کھانا۔ پینا۔ چلنا۔ بولنا۔ دوڑنا۔ لکھنا۔ پڑھنا۔ سونا۔ جاگنا۔ الغرض انسانوں اور حیوانوں کے افعال خدا تعالیٰ کے مقدورات میں داخل ہیں یا نہ۔ اگر کہو کہ ان چیزوں پر خدا کو قدرت نہیں تو تمہارا یہ قاعدہ ٹوٹ جائے گا کہ خدا کی قدرت غیر محدود اور وسیع ہے۔ اور اگر یہ خدا کے مقدور ہوں تو ایک چیز پر دو قدرتوں کا جمع ہونا لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے۔ کیونکہ انسانوں اور حیوانوں کو اپنے افعال پر جو قدرت ہے اس کا کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا۔ اول تو یہ بدیہی بات ہے دوم اگر قدرت نہ ہو تو شرعی احکام میں بندے مخاطب نہ ہونے چاہییں۔ کیونکہ نماز۔ روزہ۔ حج زکوٰۃ وغیرہ جب بندوں کی قدرت میں نہیں تو پھر اس کے کیا معنے کہ نمازیں پڑھو روزے رکھو زکوٰۃ دو۔ حج کرو وغیرہ وغیرہ۔

یہ ایک سوال ہے جو خدا کی قدرت کے غیر محدود ہونے پر وارد کیا جاتا ہے۔ اور جس

نے لوگوں کے دلوں میں ایک حیرت انگیز انقلاب پیدا کر رکھا ہے اس کا جواب ملاحظہ ہو۔

اس مسئلہ میں لوگوں کے کئی ایک فرقے بن گئے ہیں۔ ایک فرقہ جبریہ ہے جو بندوں کی اپنے افعال پر قدرت کا انکار کرتا ہے۔ اس پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ اگر اس طرح ہو تو رعشہ کے وقت ہاتھ کا کانپنا اور اپنے اختیار سے ہاتھ کو حرکت دینا ان دونوں حرکتوں میں کوئی فرق نہ ہوتا۔ حالانکہ بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی جانتا ہے کہ اگر بظاہر ان کی صورت ایک سی ہے مگر حقیقت میں ان میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ وہ قہری اور جبری حرکت ہے اور یہ اختیاری ہے۔

نیز اگر بندوں کو اپنے افعال میں مطلق اختیار نہ ہوتا بلکہ ان کی مثال کٹھ پتلی کی سی ہوتی۔ جسکو اپنی حرکت اور کرتبوں میں کوئی اختیار نہیں ہوتا بلکہ غیر کے قبضۂ قدرت میں اس کی حرکات و سکنات ہوتی ہے تو شرعی احکام کے یہ مکلف ہرگز نہ ہوتے نیکیوں پر نہ ان کو بہشت ملتا اور برائیوں پر نہ دوزخ۔

معتزلہ کے نزدیک انسان۔ فرشتے جن اور شیاطین وغیرہ اپنے اپنے کاموں میں خود مختار ہیں۔ ان کے کاموں میں خدا کو مطلق دخل نہیں۔ ذوی العقول پر کوئی حصر نہیں بلکہ گدھے گھوڑے وغیرہ سب حیوانات کو اپنے اپنے کاموں میں کلی اختیار ہے۔

ان کا دعویٰ دو وجہ سے مردود ہے۔ ایک یہ ہے کہ سلف صالحین رحمہم اللہ تعالیٰ کا اجماع ہے ہر ایک چیز کا خالق خدا تعالیٰ ہے۔ اس کے سوا کسی میں یہ وصف نہیں پائی جاتی۔ دوم یہ کہ یہ قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی دوسری چیز کو ایجاد کرتی ہے اس کا علم ایجاد کرنے والی چیز کو ضرور ہوتا ہے۔ بدون علم کے کوئی چیز پیدا نہیں ہوسکتی مگر ہم دیکھتے ہیں کہ انسانوں اور دیگر حیوانوں سے ہر روز ہزارہا حرکات و سکنات وقوع میں آتی ہیں۔ اگر ان سے ان کی پیدا کردہ حرکات و سکنات کی تعداد دریافت کی جائے تو بجز سکوت کے اور کوئی جواب نہ ملے گا۔ بچہ ماں کی چھاتیوں کی طرف دودھ پینے کے لئے دوڑتا ہے۔ مگر اس کو اپنی اس حرکت کا احساس تک نہیں ہوتا۔ بلی کا بچہ پیدا ہوتے ہی اپنی ماں کے پستانوں کے ساتھ دودھ پینے کے لئے چمٹتا ہے اور آنکھیں ابھی بند ہوتی ہیں۔ بتاؤ وہ کون چیز ہے جو اس کو بغیر دیکھے معلوم کرا دیتی ہے۔

کہ یہ پستان ہیں ان میں دودھ ہے۔ اگر تو پئے گا تو تجھ میں طاقت آ جائے گی۔ بھوک جاتی رہے گی عنکبوت اپنا جالا ایسا تنتا ہے کہ بڑے بڑے مہندس حیران رہ جاتے ہیں جو شکلیں وہ اختراع کرتا ہے۔ ان کو خواب میں بھی نہیں سوجھتیں۔ شہد کی مکھی شہد کی جھال میں ایسے خانے بناتی ہے کہ بڑے بڑے جلیل القدر مہندسوں کی ہوش اڑ جاتی ہے۔ بتاؤ کہ عنکبوت اور اس کی ناچیز مکھی کو یہ حیرت انگیز صنعتیں کس کاریگر نے بتائی ہیں۔ الغرض دنیا میں ہزارہا ایسی مثالیں ہیں جن کو مشاہدہ کرنے سے یقین ہو جاتا ہے کہ حیوانات کے افعال میں کسی اور عظیم الشان قوت کو بھی دخل ہے۔ بھلا ان بیچارے حیوانات کی کیا ہستی ہے کہ خالق اکبر کے مقابلہ میں خالق اور فاعل کہلا سکیں۔

اہل السنتہ والجماعتہ جیسا اور بڑے معرکتہ الآراء مسئلوں میں حق کو پہچان جاتے ہیں۔ اس مسئلہ میں انھوں انہوں نے کمال کر دیا ہے۔ نہ تو وہ جبریہ کی طرح حیوانات کو بالکل قدرت سے محروم کر دیتے ہیں اور نہ ہی معتزلہ کی مانند ان کے ہاتھ میں کلی اختیارات دے دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ افعال عبادتیں دونوں قدرتوں کو دخل ہے۔ خدا تعالیٰ کی قدرت بھی کام کرتی ہے۔ اور بندے بھی اپنے اختیار سے کھاتے پیتے۔ چلتے پھرتے۔ سوتے جاگتے ہیں اگر یہ بات درست ہو تو جو جو اعتراضات جبریہ یا معتزلہ پر وارد ہونے تھے وہ سارے کے سارے بخوبی رفع ہو سکتے ہیں مگر ایک بات دل میں ضرور کھٹکتی ہے وہ یہ کہ ایک فعل پر دو قدرتوں کا واقع ہونا لازم آتا ہے۔ اور یہ محال ہے۔ مگر یہ کھٹکا بہت جلدی رفع ہو سکتا ہے۔ ایک فعل پر دو قدرتوں کا جمع ہونا بیشک محال ہے مگر جب ایک حیثیت سے دو قدرتیں ایک فعل پر جمع ہوں۔ اگر مختلف اختیارات سے دو قدرتیں جمع ہوں تو یہ کوئی محال امر نہیں ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اہل السنتہ والجماعتہ کو کس بات نے ایک فعل پر دو قدرتوں کے جمع ہونے کے قابل ہونے پر مجبور کیا ہے۔ کیا ایسی کوئی وجہ نہ تھی کہ اس دور از قیاس بات کا بھی الزام اہل السنتہ والجماعت پر لازم نہ آتا اور ان اعتراضوں کا بھی قلع قمع ہو جاتا جو جبریہ اور معتزلہ پر وارد ہوتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان امورات ذیل نے اس امر پر مجبور کیا ہے۔

رعشہ والے شخص کا ہاتھ بغیر اس کے اختیار کے کانپتا ہے اور تندرست آدمی بھی کبھی

اپنے ہاتھ کو ہلاتا ہے۔ اب ظاہر میں دونوں حرکتیں ایک سی نظر آتی ہے لیکن کون نہیں جانتا کہ اول الذکر میں آدمی کو کوئی قدرت اور اختیار نہیں ہوتا اور موخرالذکر کا وقوع اس کے پورے پورے اختیار سے ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ان دونوں حرکتوں میں اگر فرق ہے تو قدرت واختیار سے ہے اور جب اس ایک فعل میں انسان کی قدرت اور اس کا اختیار ماننا پڑتا ہے تو دیگر افعال میں قدرت واختیار کا کیونکر انکار ہوسکتا ہے۔

یہ قاعدہ ہے کہ ہر ایک ممکن کے ساتھ خدا کی قدرت کا تعلق ہے اور یہ بھی یقینی بات ہے کہ جو چیز حادث ہے وہ ممکن ہے اور چونکہ بندوں کے افعال بھی حادث ہیں لہٰذا ان دونوں قاعدوں کے مطابق خدا کی قدرت ان کے ساتھ بھی متعلق ہوگی نیز یہ تو ہر ایک شخص جانتا ہے کہ رعشہ والے کے ہاتھ کی بے اختیاری حرکت خدا کی مخلوق ہے اور اس میں آدمی کی قدرت کو کوئی دخل نہیں اور تندرست آدمی کے ہاتھ کی حرکت بھی رعشہ والے کی حرکت کے مشابہ ہے تو جب ایک حرکت میں خدا کی قدرت کو دخل ہے تو دوسری حرکت میں جو پہلی حرکت کی مثل ہے کیوں اس کی قدرت کو دخل نہ ہوگا۔

نیز فرض کرو زید اپنے ہاتھ کو ہلانا چاہتا ہے اور بقول تمہارے خدا کی قدرت اس میں کوئی کام نہیں کرتی۔ مگر خدا کا ارادہ زید کے ہاتھ کو ساکن رکھنے کا ہے اب اس وقت میں یا تو حرکت اور سکون دونوں اکٹھی موجود ہوں گی یا دونوں نہ ہوں گی۔ پہلی صورت میں اجتماع ضدین اور دوسری صورت میں ارتفاع ضدین لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ کہ اس وقت زید کا ہاتھ ساکن رہیگا کیونکہ خدا کی قدرت بندے کی قدرت سے کئی حصے قوی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کی قدرت بے شک قوی ہے مگر اس کے قوی ہونے کے یہ معنے ہیں کہ بندے کی قدرت محدود ہے یہ ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی اور خدا کی قدرت غیر محدود ہے۔ مگر ایک خاص فعل پر ان میں سے ایک کی قوت اور ایک کا ضعف کوئی اثر نہیں ڈال سکتا۔ خاص فعل پر جیسے ایک کی قدرت کام کرسکتی ہے ویسے دوسرے کی قدرت اپنا اثر ڈال سکتی ہے یہ امور ہیں جنھوں نے اہل السنتہ والجماعتہ کو ایک فعل پر دو قدرتوں کو اکٹھا ماننے پر مجبور کیا ہے۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ دونوں قدرتوں کے اجتماع کو

کس قدر وضاحت سے بیان کیا جائے۔ کیونکہ ابھی تک یہ راز نہیں کھلا کہ دونوں قدرتیں ایک ہی فعل پر جمع ہو کر کیا کام کرتی ہیں اگر ایک ہوتی تو وہ کام جو دو مل کر کرتی ہیں۔ اس اکیلی سے سرانجام ہو سکتا تھا یا نہ لو ہم اس کی مثال دیئے صرف انسان کی حرکت کی طرف ہے۔ جب اس میں دونوں قدرتوں کے جمع ہونے کا راز کھل گیا تو دوسرے افعال کو بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہیئے۔ خدا تعالیٰ نے آدمی میں اس کی پیدائش کے ساتھ ہی ایک قوت پیدا کر دی ہے۔ اس قوت کو مختلف کاموں کی طرف پھیرنے میں اس کو اختیار دے دیا گیا ہے۔ اسی قوت پر ہی ثواب و عقاب کی بنا ہے جس کام کی طرف انسان اپنی قوت پھیرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اگر خدا چاہتا ہے تو اس کام کو پیدا کر دیتا ہے۔ بعض اوقات انسان بہتری کوشش ایک کام کرنے پر خرچ کرتا ہے مگر آخر ناکام رہتا ہے۔ حاصل یہ کہ انسان صرف اپنی قوت کو ایک کام کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اس کام کا ہونا نہ ہونا اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہوتا ہے۔

جب یہ بات آپ کو معلوم ہو گئی تو اب مثلاً زید اپنا ہاتھ ہلانے کا ارادہ کرتا ہے تو اپنی قوت حرکت کی طرف پھیرنے میں تو وہ خود مختار ہے مگر ہاتھ کا ہلنا خدا کے اختیار میں ہے جب وہ ہاتھ ہلانے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے بعد فوراً حرکت تو خدا پیدا کر دیتا ہے۔ اسی واسطے خدا ہی پر خالق صانع اور مخترع کا اطلاق صحیح ہو سکتا ہے اور بندے کو خالق وغیرہ نہیں کہا جا سکتا۔

اس جگہ کوئی شخص سوال کر سکتا ہے کہ اہل سنت والجماعۃ انسانی قدرت کو بھی مانتے ہیں جو خدا نے اس کو عطا کی ہوئی ہے اور پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ انسان جو کام کرتا ہے اس کو خدا پیدا کرتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر پیدا کرنا خدا کا کام ہے تو خدا نے انسان کو قدرت کس کام کے لئے دی ہے وہ اب بیکار رہے گی۔ بھلا یہ تو بتاؤ کہ انسان کی قدرت کو اس کے اس کے افعال میں قدرت ہے یا نہیں اگر نہیں تو قدرت کے بغیر مقدور کے ہونا لازم آئے گا اور اگر دخل ہے تو اس کے یہ معنے ہوں گے کہ انسان اپنے افعال کا موجد ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی قدرت کو اس کے افعال میں ضرور دخل ہے مگر اس کے معنے جو سائل نے سمجھے ہیں۔ بالکل غلط ہیں۔ کیونکہ مثلاً نماز پڑھنے سے پہلے انسان میں اس کے ادا کرنے کی قدرت پائی جاتی ہے مگر ابھی نماز کا وجود نہیں ہوا۔ تو اگر قدرت کے

دخل کے یہ معنے ہوتے کہ انسان اپنے افعال کا موجد ہوتا تو قدرت کے ساتھ ہی نماز بھی موجود ہو جاتی بلکہ جو جو افعال بندوں کے اختیار اور قدرت میں ہیں ان کی پیدائش کے ساتھ ہی وہ موجود ہو جاتے ہیں اس سے پایا جاتا ہے کہ قدرت کے دخل کے کچھ اور معنے ہیں جن کی اصلیت سائل کو معلوم نہیں ہوئی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ نماز ادا کرنے سے پہلے جو انسان میں قدرت ہے اس کو نماز کے ساتھ جو تعلق ہے اس کے یہ معنے ہیں کہ نماز جب ادا کی جائے گی۔ اسی قدرت کے ذریعہ ادا کی جائے گی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کو تعلق نہیں کہا جاتا بلکہ ایک آنے والے تعلق کی انتظار کہنا مناسب ہے۔ اب تو یہ کہنا چاہیئے کہ انسان میں نماز کے ادا کرنے کی قدرت تو موجود ہے مگر ابھی تک اس کو نماز کے ساتھ تعلق حاصل نہیں ہوا صرف امید ہی امید ہے۔

سو جیسے تمہارے نزدیک آدمی میں ہر ایک مناسب کام کی قدرت موجود ہے اور اس کو افعال کے ساتھ تعلق بھی حاصل ہے مگر صرف قدرت ہی سے افعال موجود نہیں ہوتے۔ ہمارے نزدیک بھی یہی بات ہے ہم صرف یہ کہتے ہیں کہ افعال جب موجود ہوتے ہیں تو خدا کی قدرت ان کو موجود کرتی ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ صرف قدرت اور اس کے تعلق کے موجود ہونے پر افعال عباد کا موجود ہونا کوئی ضروری نہیں تو پھر اس بات سے کیوں انکار کیا جاتا ہے کہ افعال کے وجود میں خدا کی قدرت کو مطلق دخل نہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب قدرت انسانی افعال کی موجد نہیں اور باوجود قدرت ہونے کے افعال کا ہونا ضروری نہیں تو اس قدرت کا ہونا نہ ہونا برابر ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عدم قدرت کے اگر یہ معنے ہیں کہ جیسے رعشہ والے کے ہاتھ کا کانپنا اس کے اختیار میں نہیں ویسے تندرست آدمی کا اپنے ہاتھ کو ہلانا بھی اضطراری امر ہے تو یہ بداہت کا خلاف کرنا ہے۔ کیونکہ معمولی سے معمولی شخص بھی جانتا ہے کہ اول الذکر میں آدمی کی قدرت کو کوئی دخل نہیں اور مؤخر الذکر کو انسان اپنے اختیار سے کرتا ہے اور اگر یہ معنے ہیں کہ چونکہ قدرت انسانی افعال کی موجد نہیں لہٰذا عجز کے مشابہ ہے تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں

مگر اس سے قدرت کی نفی لازم نہیں آتی۔

تیسری فرع یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا کی قدرت وسیع اور غیر محدود ہے۔ کوئی چیز ایسی نظر نہیں آتی جس کو اس کی قدرت شامل نہ ہو حالانکہ بعض چیزیں ایسی ہیں جو ممکنات سے پیدا ہوتی ہیں۔ خدا کی قدرت کو ان میں کوئی دخل نہیں ہوتا چنانچہ جب آدمی ہاتھ ہلاتا ہے تو انگشتری بھی ساتھ ہی حرکت کرنے لگتی ہے اور پانی میں ہاتھ مارتا ہے تو ہاتھ کی حرکت سے پانی میں بھی حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ سو اگر انگشتری اور پانی کی حرکت میں خدا کی قدرت کام کرتی تھی کبھی ایسا بھی ہوتا کہ ہاتھ کو ہلانے سے انگشتری میں حرکت نہ آتی اور پانی میں ہاتھ مارنے سے پانی میں حرکت نہ پیدا ہوتی۔ مگر ایسا کبھی نہیں ہوا۔ اس سے پایا جاتا ہے کہ ہاتھ کا ہلانا اور پانی میں ہاتھ مارنا۔ انگشتری اور پانی کی حرکت کا سبب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس چیز کو پہلے جانچ نہ لیا جائے۔ اس کے رد کرنے یا قبول کرنے کا کسی شخص کو حق حاصل نہیں ہوتا۔ ہر ایک بات مسترد یا قبول تب ہو سکتی ہے۔ جب پہلے اس کو اچھی طرح وزن کر لیا جائے۔ کسی سے پیدا ہونے کے تو یہ معنے ہوتے ہیں کہ ایک جسم دوسرے جسم کے پیٹ سے نکلے۔ جیسے بچہ ماں کے پیٹ سے اور درخت زمین سے نکلتا ہے لیکن اعراض کے پیدا ہونے کے یہ معنے نہیں ہوتے۔ انگشتری کی حرکت پانی کی حرکت ہاتھ کی حرکت کے پیٹ سے نہیں نکلی۔

معترض کا یہ کہنا کہ اگر خدا کی قدرت سے انگشتری اور پانی میں حرکت آتی تو کبھی یوں بھی ہوتا کہ ہاتھ ہلتا اور انگشتری اور پانی میں حرکت نہ پیدا ہوتی۔ یہ ایسا ہی لغو اور فضول ہے جیسا یہ کہنا لغو ہے کہ علم ارادہ سے پیدا ہوا ہے اور حیوٰۃ علم سے متولد ہے کیونکہ اگر علم اور حیوٰۃ کی پیدائش میں خدا کی قدرت کو دخل ہوتا تو کبھی یوں بھی ہوتا کہ خدا تعالیٰ ارادہ کو پیدا کرتا اور اس کے ساتھ علم کا وجود نہ ہوتا یا علم موجود ہوتا مگر حیوٰۃ کی صفت نہ ہوتی۔ اصل بات یہ ہے کہ نہ علم ارادہ کا ممنون نہ حیوٰۃ علم سے متولد ہے بلکہ ارادہ کے لئے علم کا ہونا شرط ہے اور علم کے لئے حیوٰۃ کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ بغیر شرط کے مشروط موجود نہیں ہوتا اور شرط اور مشروط میں صرف تلازم کا علاقہ ہوتا ہے۔ جس کے یہ

معنے ہیں کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے سوا موجود نہیں ہو سکتے مگر ان میں سے ہر ایک موجد بغیر خدا تعالیٰ کے اور کوئی نہیں ہوتا۔

اسی طرح جسم کے دوسرے مکان میں داخل ہونے کے لئے پہلے مکان کا خالی ہونا شرط ہے یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک جسم پہلے مکان میں موجود ہو اور دوسرے مکان میں بھی ہو تو جب ہاتھ کو پانی میں حرکت دی جائے گی تو ہاتھ اپنے پہلے مکان کو چھوڑ کر اس متصل کسی دوسرے مکان میں منتقل ہوگا۔ اور جب آگے حرکت دی جائے گی۔ تو اس کو بھی چھوڑ کر تیسرے میں بھی انتقال کرے گا۔ دعلیٰ ہذا اور پانی کے اجزا میں ہاتھ پڑنے سے جو گڑھے سے ہو گئے تھے وہ پانی کی حرکت کی وجہ سے ملتے جائیں گے ورنہ خلاء لازم آئے گی اور وہ محال ہے۔ ہاتھ کو ہلانا چونکہ پانی کی حرکت کو مستلزم ہے لہٰذا معترض کو یہ گمان ہوا کہ پانی کی حرکت ہاتھ ہلانے کا سبب ہے اور یہ اس کا سبب۔

جو چیزیں باہم لازم دملزوم کہلاتی ہیں یا تو شرط یا مشروط ہوتی ہیں۔ یا یہ بات نہیں ہوتی۔ شرط اور مشروط میں ان دونوں کا اکٹھا پایا جانا ضروری ہوتا ہے کیونکہ مشروط کا وجود بغیر شرط کے نہیں ہو سکتا۔ مگر مشروط نہ شرط کا ممنون ہے اور نہ شرط مشروط کی ممنون۔ ان دونوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہوتا ہے۔ اور جن دو چیزوں میں یہ علاقہ نہیں ہوتا۔ ان کا ایک دوسرے سے جدا ہونا ممکن ہے۔ صرف خدا تعالیٰ کی عادت کے مطابق جب ایک چیز ان میں پائی جاتی ہے تو دوسری بھی ساتھ ہی موجود ہو جاتی ہے۔ مثلاً آگ کا روئی کو جلانا۔ برف کو اگر ہاتھ لگایا جائے تو ہاتھ کا سرد ہو جانا ہمارے نزدیک ممکن ہے کہ روئی کو آگ میں ڈال دیا جائے اور آگ اس میں تاثیر نہ کرے اور برف ہاتھ میں رکھی جائے۔ مگر ہاتھ کو سردی محسوس نہ ہو۔ بلکہ تاریخی واقعات سے ثابت ہو چکا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈال دیا گیا تھا۔ لیکن آگ نے مطلق اثر نہ کیا تھا کہ خدا تعالیٰ کی عادت یوں ہی ہے کہ آگ جلا دیتی ہے اور برف جس چیز کے ساتھ لگائی جائے اس کو سرد کر دیتی ہے۔ اس واسطے خارج میں ان کا انفکاک نہیں ہوتا۔ اس جگہ ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ ہماری غرض نہیں کہ حرکت کے پیٹ سے دوسری حرکت پیدا ہوتی ہے اور برف میں سے سردی نکل کر ہاتھ میں

پیدا ہو جاتی ہے۔ بلکہ ہمارا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات ایک حرکت کے بعد دوسری حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور برف کو ہاتھ لگانے کے بعد ہاتھ میں سردی محسوس ہونے لگتی ہے۔ تو ہاتھ کی حرکت اور برف کو ہم خالق کہتے ہیں اور دوسری حرکت کو اور ہاتھ میں جو سردی محسوس ہوتی ہے اس کو ہم مخلوق کہتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خالق وہی شے ہو سکتی ہے جو واجب ہو اور حرکت اور برف چونکہ واجب نہیں لہٰذا ان کو خالق کہنا بھی جائز نہیں۔

علم جو چیزیں موجود ہیں اور جو معدوم ہیں۔ مگر ان کا وجود ممکن ہے۔ ان سب کو خدا جانتا ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ دنیا میں جس قدر چیزیں موجود ہیں بعض حادث اور بعض قدیم ہیں۔ خدا اور اس کی صفتیں قدیم ہیں اور دوسری جب چیزیں حادث ہیں حادث چیزوں کی جب ہم اس حیرت انگیز ترتیب اور انتظام پر دیکھتے ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ان کے خالق کو ضرور ان کا علم تھا۔ اور علم بھی ایسا کہ ذرہ ذرہ معلوم ہے۔ اگر کوئی شخص اس عجیب و غریب نظام عالم کو دیکھ کر خدا کے علم میں شک کرے تو وہ ایسا ہی بیوقوف ہے۔ جیسا وہ شخص بے وقوف ہے جو کسی مصور کی صفت تصویر کو دیکھ کر لوگوں سے پوچھے کہ اس کے بنانے والے کو علم تھا یا نہیں تو جب خدا حوادث کو جانتا ہے تو بالضرور اپنی ذات اور صفات کا بھی اس کو علم ہوگا کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ غیر کا علم تب حاصل ہو سکتا ہے جب پہلے اپنی حقیقت اور صفتوں کا علم ہو۔

خدا کی معلومات غیر متناہی ہیں۔ کیونکہ جو چیزیں موجود ہو چکی ہیں وہ تو بیشک متناہی ہیں۔ مگر جو ممکن ہیں لیکن پیدا نہیں ہوئیں وہ غیر متناہی ہیں۔ اور ان کو بھی خدا جانتا ہے پس معلوم ہوا کہ خدا غیر متناہی چیزوں کو جانتا ہے۔ جملہ ممکنات تو درکنار صرف ایک ہی چیز میں غور و فکر کرنے سے اس میں اس قدر معلومات کا خزانہ ملے گا جن کا شمار نہیں ہو سکتا اور خدا تعالیٰ تو ایک ایک چیز کے اندر جس قدر عجائبات ہیں سب کو تفصیلی طور پر جانتا ہے۔

دو۔ ایک عدد ہے جس کا دوچند چار ہیں اور چار کا دوچند آٹھ اور آٹھ کا دوچند سولہ۔ اسی طریق سے تم اپنی عمر بھر دوچند نکالتے جاؤ۔ تم مر جاؤ گے مگر دوچند ختم ہونے میں نہ آئیں گے۔ خدا تعالیٰ ان سب دوچند کے مراتب کو جانتا ہے۔ دیگر عددوں کو بھی اسی پر

قیاس کر لو پس ثابت ہوا کہ خدا کی معلومات غیر متناہی ہیں

حیواۃ خدا زندہ ہے اور یہ ایسا دعویٰ ہے جس کا کوئی شخص بھی انکار نہیں کر سکتا۔ جو خدا کو عالم و قادر جانتا ہے وہ اس کو ضرور زندہ بھی تسلیم کرے گا۔ کیونکہ زندہ ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ اپنے آپ کو اور دیگر اشیاء کو جانتا ہے چونکہ یہ بات روز روشن کی طرح ظاہر ہے اس لئے ہم اس کو طول دینا نہیں چاہتے۔

ارادہ اللہ تعالیٰ جو کام کرتا ہے ارادے سے کرتا ہے۔ نہ یہ بات کہ اضطراری طور پر اس سے کام ہو جاتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ فرض کرو خدا نے مثلاً آج زید کو پیدا کیا ہے حالانکہ زید کا اس سے پہلے یا پیچھے پیدا ہونا بھی ممکن تھا اور یہ بھی ممکن ہے کہ بجائے زید کے عمر پیدا کیا جاتا تو اب یہاں کوئی ایسی چیز ضرور ہو گی جو زید کے خاص وقت میں پیدا ہونے کا سبب ہو گی اور جب ہم اس کی تلاش کرتے ہیں تو بجز اس کے کہ خدا کا ارادہ اس وقت میں زید ہی کو پیدا کرنیکا ہوا ہے اور کسی کو اس قابل نہیں پاتے وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر گمان ہو سکتا ہے تو خدا یا اس کی قدرت یا علم کے بارہ میں ہو سکتا ہے کہ ان میں سے کسی کا یہ تقاضا ہو مگر بغور دیکھنے سے پایا جاتا ہے کہ ان تینوں کو مطلق دخل اس امر میں نہیں کیونکہ خدا اور اس کی قدرت کو تمام چیزوں سے ایک ہی نسبت ہے جیسے اس کو اس وقت میں زید کے پیدا کرنے کی قدرت ہے ویسے عمرو غیرہ کے پیدا کرنے کی بھی اسکو قدرت ہے۔

علم میں بھی یہی بات ہے کیونکہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے۔ معلوم جس طرح ہو علم بھی اس کے مطابق ہوتا ہے علم کو اس بات سے کوئی دخل نہیں کہ ایک شے کے آج کے روز پیدا ہونے کا باعث ہو اور ایک کے کل پیدا ہونیکا موجب ہو۔ دنیا کی جس قدر چیزیں ممکن ہیں وہ زید کے ساتھ اس امر میں برابر ہیں کہ زید نہ ہو بلکہ ان میں سے کوئی ایک ہو اس میں علم کوئی تغیر پیدا نہیں کر سکتا خدا جانتا ہے کہ اس وقت میں زید کی بجائے ممکنات میں سے ہر ایک میں سے موجود ہونے کی قابلیت ہے سو جب خدا اور قدرت اور علم ان میں سے کوئی مرجح نہ ہو سکا تو ثابت ہوا کہ اس بات کا مرجح خدا کا ارادہ ہے۔ جب خدا کا ارادہ ایک کام کو ایک وقت میں کرنے کا ہوتا ہے تو اس کام کی

تعیین کے ساتھ علم بھی فوراً متعلق ہوجاتا ہے۔
کسی چیز کے ایک خاص وقت میں پیدا کرنے کی علت ارادہ ہوتا ہے اور علم اس کے ساتھ تابع کا حکم رکھتا ہے۔
اس جگہ ایک سوال وارد ہوسکتا ہے وہ یہ کہ ارادہ بھی قدرت کی طرح قدیم ہے اور اسکو بھی ہر ایک ممکن کے ساتھ مساوات کا علاقہ ہے تو پھر زید کے خاص وقت میں پیدا ہونے کے لئے کوئی اور مخصص اور مرجح ہوگا۔ اور اس کیلئے اور ہوگا و علیٰ ہذا القیاس تسلسل ہے جو محال ہے۔
تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ زید کے خاص وقت میں پیدا ہونے کی علت خدا کبھی نہیں کہا جاسکتا۔ ایک تو اس وجہ سے کہ اسکو سب ممکنات سے مساوات کی نسبت ہے۔ دوسرے یہ خود قدیم ہے۔ اور اگر یہ زید کی علت ہو تو زید کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور قدرت بھی علت نہیں بن سکتی کیونکہ اسکو بھی سب کے ساتھ ایک ہی نسبت ہے۔ ارادہ بھی علت نہیں بن سکتا۔ کیونکہ یہ بھی قدیم ہے اور قوتوں اور دیگر اشیاء کے ساتھ ایک سی نسبت رکھتا ہے۔

جس وقت زید پیدا ہوا ہے۔ اس کی جگہ عمر کے پیدا ہونے کے ساتھ خدا کا ارادہ متعلق ہوسکتا تھا یا نہیں۔ دوسری شق تو باطل ہے اور جب متعلق ہوسکتا تھا تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ اس وقت زید تو پیدا ہوا ہے اور عمر نہیں ہوا۔
یہ سوال ہے جس نے دنیا کو حیران کر رکھا ہے۔ اب اس کا جواب ملاحظہ ہو۔ لوگوں کے اس میں کئی فرقے ہیں۔ فلاسفر کہتے ہیں کہ نظام عالم کو صرف خدا نے ہی پیدا کیا ہے اس کے سوا قدرت علم اور ارادہ وغیرہ کو اسکی پیدائش میں مطلق دخل نہیں اور نہ ان صفات کی کوئی حقیقت ہے۔ یا خدا ہے یا نظام عالم۔ جو صفات اسکے لئے تراشی جاتی ہیں وہ سب اس کے ساتھ متحد ہیں۔ اور چونکہ خدا قدیم ہے لہٰذا نظام عالم بھی قدیم ہے۔ نظام عالم کو خدا کے ساتھ وہ نسبت ہے جو معلول کو اپنی علت کے ساتھ اور روشنی کو آفتاب کے ساتھ اور سایہ کو اس چیز کے ساتھ جس کا سایہ ہے نسبت ہوتی ہے۔
معتزلہ کا قول ہے کہ نظام عالم حادث ہے اور اس کے حدوث کا باعث خدا کا ارادہ

ہے اور وہ بھی حادث ہے مگر یہ خدا کے ساتھ قائم نہیں۔

ایک اور گروہ ہے جو معتزلہ کا ہم خیال ہے فرق صرف اتنا ہے کہ یہ ارادہ کو خدا کے ساتھ قائم جانتا ہے۔ اہل حق (اہل السنۃ والجماعت) کہتے ہیں کہ خدا کے سوا اس کے ارادہ کو بھی نظام عالم کے پیدا کرنے میں دخل ہے اور خدا کی طرح وہ بھی قدیم ہے مگر نظام عالم خدا کا فعل ہے اور فعل کے یہ معنے ہیں کہ ایک چیز ایک وقت میں ہو اور دوسرے وقت میں ہو۔

اگر نظام عالم قدیم ہوا تو اسکو خدا کا فعل کہنا درست نہ ہوگا علاوہ ازیں اصل اعتراض کا جواب فلاسفہ نے نہیں دیا کیونکہ خدا کو جملہ اشیاء کے ساتھ ایک نسبت ہے یہ بھی ممکن تھا کہ نظام عالم کی اس خاص وضع اور مقدار کی بجائے اسکی نقیض موجود ہوتی پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ جس طرح ہم دیکھ رہے ہیں کائنات کا سلسلہ موجود ہوا ہے اور اس کے خلاف وقوع میں نہیں آیا۔

نیز ان پر دو اور بڑے سنگین اعتراض آتے ہیں جن کو ہم نے اپنی کتاب تہافۃ الفلاسفہ میں بھی بیان کیا ہے۔

ایک اعتراض یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ مسلمہ امر ہے کہ کوئی آسمان مشرق سے مغرب کو حرکت کرتا ہے اور کوئی مغرب سے مشرق کو چلتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ جو مشرق سے مغرب کو حرکت کرتا ہے اس کا مغرب سے مشرق کو حرکت کرنا اور جو مغرب سے مشرق کو چلتا ہے اس کا مشرق سے مغرب کو چلنا بھی ممکن تھا۔ یہ کس چیز کا تقاضا ہے کہ ہر ایک آسمان خاص خاص سمت کو چلتا ہے اگر کیونکہ خدا کا تقاضا ہے تو وہ قدیم ہے اس کو سب اشیاء کے ساتھ نسبت برابر ہے پس ثابت ہوا کہ بغیر خدا کے کوئی اور طاقت ہے جو آسمانوں کو خاص خاص اوضاع پر چلاتی ہے۔

اور ایک اعتراض فلاسفہ پر یہ آتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ مسلمہ امر ہے کہ نواں آسمان دیگر سب آسمانوں کو رات دن میں ایک دفعہ اپنے ساتھ چکر دیتا ہے اور یہ کہ وہ دونوں قطبوں پر حرکت کرتا ہے جن میں سے ایک کا نام قطب شمالی ہے اور دوسرے کا نام قطب جنوبی۔ اور قطب ان دو نقطوں کا نام ہے جو باہم متقابل ہوتے ہیں اور جب کرہ اپنے آپ

پھر حرکت کرتا ہے تو وہ ساکن رہتے ہیں سوال یہ ہے کہ آسمان کے اجزا متشابہ ہوتے ہیں اور اس کی ہر ایک جزو میں قطب بننے کی قابلیت ہے پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ اسکی شمالی اور جنوبی سمت تو قطب بن گئی اور باقی اجزاء قطبیت سے محروم رہ گئیں اس سے پایا جاتا ہے کہ خدا کے بغیر کوئی اور زبردست قوت ہے جو اس کی بعض اجزاء کو قطب بناتی ہے اور بعض کو نہیں بننے دیتی۔ وہ کیا ہے غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ارادہ ہے۔

معتزلہ پر دو زبردست سوال وارد ہوتے ہیں ایک یہ کہ جب خدا کا ارادہ حادث ہے اور اس کے سوا کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہے تو اس کے یہ معنے ہوئے کہ خدا نے نظام عالم کو ایسے ارادہ سے پیدا کیا ہے جو کسی اور چیز میں پایا جاتا ہے۔ یہ نہایت تعجب انگیز بات ہے کہ جس کا ارادہ ہے وہ ارادہ سے خالی ہے اور اس کا ارادہ کسی اور چیز میں ہے یہ ایسی لغو بات ہے جس پر بچے بھی ہنستے ہیں اور ایک سوال ان پر یہ آتا ہے کہ خاص وقت میں ارادہ کے حادث ہونے کا باعث اگر کوئی اور ارادہ ہے تو اس کی بابت سوال ہے کہ اس کے حدوث کی کیا علت ہے اگر اور ارادہ ہے تو اس میں وہی کلام ہے۔ اگر اسی طرح یکے بعد دیگرے ارادہ سے نکلتے گئے تو تسلسل لازم آئیگا اور وہ محال ہے اور اگر وہ بدوں کسی علت کے خودبخود حادث ہوا ہے تو ممکن ہے کہ نظام عالم بھی بدوں ارادے کے خودبخود حادث ہو اور اس کو اپنے حدوث میں ارادہ وغیرہ کی احتیاج نہ ہو جو لوگ معتزلہ کے ہم خیال ہیں ان پر اگرچہ پہلا اعتراض جو معتزلہ پر وارد ہوتا تھا وارد نہیں ہوا لیکن ان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر خدا کا ارادہ جو بقول آپ کے حادث ہے خدا کے ساتھ قائم ہو تو خدا کا حوادث کا محل ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ جو چیز کہ حوادث کے لئے محل ہو وہ ان سے پہلے آپ حادث ہوتی ہے علاوہ ازیں جو دوسرا اعتراض معتزلہ پر وارد ہوتا ہے ان پر بھی وارد ہوگا۔

اہل حق کہتے ہیں دنیا کی سب چیزیں خدا کے ارادہ سے موجود ہوئی ہیں اور خدا اور ارادہ دونوں قدیم ہیں۔ ارادہ کے قدیم ہونے پر جو یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جب ارادہ قدیم ہے تو اس کی کیا وجہ ہے کہ دنیا کی چیزیں اپنے اپنے وقتوں میں موجود ہوئی ہیں۔

کیونکہ ارادہ قدیم کو سب کے ساتھ ایک نسبت ہے یہ ارادہ کے معنے نہ سمجھنے پر مبنی ہے اگر ارادہ کا مفہوم سمجھ میں آ جائے تو یہ غلط فہمی فوراً رفع ہو سکتی ہے۔

ارادہ ایسی صفت کا نام ہے جو ایک چیز کو دوسری چیز سے تمیز کر دے یعنی اسکا ذاتی تقاضا ہو کہ یہ چیز فلاں وقت میں پیدا ہونی چاہیئے اور یہ فلاں وقت میں۔

اب معترض کا یہ کہنا کہ ارادہ بعض چیزوں کو بعض سے کیوں تمیز کرتا ہے ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ علم معلوم کے منکشف ہونے کا باعث کیوں ہے یا قدرت کیوں قدرت ہے یا ارادہ کیوں ارادہ ہے جیسے یہ کہنا لغو ہے ویسے ارادہ کی تمیز کے بارہ میں سوال کرنا فضول ہے ہر ایک گروہ کو مجبور ہو کر ایسی صفت کا اقرار کرنا پڑتا ہے جو دنیا کی چیزوں کے خاص خاص وقتوں میں پیدا ہونے کا باعث ہو اور وہ ارادہ ہے مگر جب کہ بعض مذاہب والوں نے اس کو حادث قرار دیا ہے اس میں انہوں نے سخت غلطی کی ہے حق بات اگر ہے تو اہل حق کو معلوم ہوئی ہے کہ ارادہ قدیم ہے اور باوجود قدیم ہونے کے کائناتِ عالم کا خاص خاص وقتوں میں موجود ہونے کا باعث ہے اہلِ حق کی اس تقریر سے پچھلے سارے اعتراض بھی رفع ہو جاتے ہیں اور اصل اعتراض کا جواب بھی کامل طور پر ہو جاتا ہے نظام عالم میں جس قدر چیزیں ہیں سب کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہے کیونکہ کوئی چیز بھی ہو بغیر خدا کی قدرت کے موجود نہیں ہو سکتی اور قدرت تب اثر کر سکتی ہے جب کسی چیز کے پیدا کرنے کا خدا کا ارادہ ہو پس ثابت ہوا کہ ہر ایک چیز کے ساتھ ارادہ لگا ہوا ہے حتیٰ کہ نیکی بدی۔ کفر شرک وغیرہ بھی اس کے ارادے سے باہر نہیں۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ برے کاموں مثلاً زنا کاری۔ چوری۔ قتل۔ شراب نوشی وغیرہ میں خدا کے ارادے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ بدافعال اس کی مرضی کے خلاف ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ برائیاں نیکیوں سے زیادہ ہوتی ہیں۔ پس معتزلہ کو ماننا پڑے گا کہ جن امور سے خدا ناراض ہے اور ان کے روکنے سے عاجز ہے وہ ان امور سے زیادہ ہیں جن پر وہ راضی ہے۔ یہ خدا کی قدرت پر سخت حملہ کرنا ہے

اگر کوئی یہ کہے کہ اچھے اور برے کاموں کو خدا کا ارادہ شامل ہو تو یہ ماننا پڑے گا

کہ خدا تعالیٰ برے کاموں پر بھی راضی ہے اور پھر لوگوں کو ان سے منع کیوں کرتا ہے اور برے کاموں کے مرتکب ہونے پر دوزخ کی دھمکیاں کیوں دیتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آگے اپنے موقع پر حسن و قبح کے بیان کے ضمن میں ثابت کر دیں گے کہ برے کاموں کا ارادہ اور چیز ہے اور ان کے ارتکاب پر رضامندی اور بات ہے

سمع و بصر خدا تعالیٰ سنتا بھی ہے اور دیکھتا بھی ہے اور اس دعویٰ پر نقلی اور عقلی دونوں طرح کے دلائل ہمارے پاس موجود ہیں نقلی یہ ہیں۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے) اس آیت سے صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ وہ سنتا اور دیکھتا ہے

قرآن مجید میں خدا حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قول یوں نقل کرتا ہے۔ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا (تو ایسے خدا کی کیوں پرستش کرتا ہے جو نہ سنتا ہے اور نہ دیکھتا ہے اور نہ تم کو کسی چیز کا فائدہ پہنچا سکتا ہے) حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو ایسے خدا کی پرستش مطلوب تھی جو سنتا بھی ہے اور دیکھتا بھی ہے۔

اگر کوئی کہے کہ ان دو آیتوں میں سمع اور بصر سے مراد علم ہے نہ کہ سننا اور دیکھنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ الفاظ کے حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنے تب اختیار کیے جاتے ہیں جب اصلی معنے اختیار کرنے میں کوئی نقص لازم آئے اور جہاں نقص کا احتمال نہ ہو وہاں اصلی معنے ترک کر کے مجازی معنے اختیار کرنے اہل لغت کے نزدیک سخت جرم کا مرتکب ہونا ہے تو جب سمع اور بصر کے اصلی معنے اختیار کرنے میں کوئی خرابی لازم نہیں آتی تو ان لفظوں سے علم کا ارادہ کرنا ہرگز جائز نہ ہوگا۔ ہر جگہ پر ایک سوال وارد ہوتا ہے اور یہ کہ اس جگہ سمع اور بصر اگر حادث ہوں ہو تو خدا کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر قدیم ہو تو جب ازل میں نظام عالم موجود نہ تھا تو خدا کس کے آواز کو سنتا اور کس کو دیکھتا تھا جب آواز اور دکھائی دینے والی چیزیں ازل میں موجود نہ تھیں تو خدا کا سننا اور دیکھنا کیونکر قابلِ تسلیم ہو سکتا ہے یہ سوال معتزلہ اور فلاسفہ اہل حق پر کیا کرتے ہیں اور ہم ہر ایک کو جواب دیتے ہیں معتزلہ چونکہ نظام عالم کو حادث مانتے ہیں اس لئے ان کو ماننا پڑتا ہے

کہ خدا حوادث کو جانتا ہے ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب ازل میں نظامِ عالم موجود نہ تھا تو خدا کس چیز کا عالم تھا اس کو کیونکر علم تھا کہ کسی وقت نظامِ عالم میری قدرت سے عالم وجود میں آ جائیگا اگر معتزلہ اس کا یہ جواب دیں کہ ازل میں علم کی صفت خدا کے ساتھ قائم تھی جس کی وجہ سے جب نظامِ عالم موجود نہ تھا تو وہ اس کو اس طور پر جانتا تھا کہ ایک وقت میں اس کو پیدا کروں گا اور جب موجود ہوا ہے تو اس طرح جانتا ہے کہ اب موجود ہے تو سمع اور بصر میں بھی یہ توجیہ ہو سکتی ہے پھر اسکا کیوں انکار کیا جاتا ہے اور فلاسفہ اس بات کو نہیں مانتے کہ خدا کو حوادث کا اس طرح علم ہو کہ فلاں چیز زمانہ ماضی میں موجود ہوئی ہے اور فلاں مستقبل میں ہوگی اور یہ چیز اب موجود ہے اس کا علم زمانہ کی حیثیات سے پاک ہے اور وہ ہر ایک چیز کو بلا قید زمانہ جانتا ہے مگر ہم آگے چل کر ایسے زبردست دلائل سے خدا کا حوادث کا عالم ہونا ثابت کریں گے کہ فلاسفہ کو بجز تسلیم کے اور کوئی راستہ ہے ....

اور فلاسفہ کا عالم ہونا ثابت ہو جائیگا اور ثابت بھی اس طرح ہو گا کہ اس کا علم قدیم ہے اور حوادث کے ساتھ بھی متعلق ہے تو سمع اور بصر کو اسی پر قیاس کر لینا چاہیئے۔

عقلی دلیل خدا کے سمیع اور بصیر ہونے پر یہ ہے کہ یہ مسلم امر ہے کہ خالق مخلوق سے تمام امور کے لحاظ سے کامل بلکہ اکمل ہونا چاہیئے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ دیکھنے والا اندھے سے اور سننے والا بہرے سے کامل ہوتا ہے تو جب مخلوق کے لئے یہ دونوں صفتیں موجود اور ثابت ہیں تو خالق کے لئے ان کا وجود کیوں محال ہوگا اس بات کا تو کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا کہ خالق کا مخلوق سے اکمل ہونا ضروری ہے باقی رہا دوسرا امر یعنے دیکھنے والا اور سننے والا اندھے اور بہرے سے اچھا ہوتا ہے یہ بھی مشاہدہ پر موقوف ہے اگر علم انسان کے لئے کمال ہے تو سمع اور بصر بھی کچھ کم نہیں۔ ایک شخص بغیر دیکھے ایک چیز کو جانتا ہے مگر جب اس کو اپنی آنکھ سے مشاہدہ کر لیتا ہے تو بے شبہ اس کے علم میں اضافہ ہو جاتا ہے حاصل یہ ہے کہ جب دیکھنا اور سننا بھی کمال کی ایک قسم ہے تو مخلوق کے لئے اس کا جائز ہونا اور خالق کے لئے اس کا محال ہونا لغو اور فضول ہے۔

اس جگہ ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر خدا آنکھوں سے دیکھتا اور کانوں سے

سنتا ہے تو ناک سے سونگھتا اور ہاتھ سے ٹٹولتا اور زبان سے چکھتا بھی ہوگا کیونکہ جیسا دیکھنا اور سننا مخلوق کے لئے باعث کمال ہے سونگھنا ٹٹولنا اور چکھنا بھی کم نہیں جو شخص خوشبو کو بذریعہ تعریف جانتا ہے اس سے وہ شخص بہت بڑھا ہوا ہوگا جس کو سونگھنے کے ذریعہ علم حاصل ہوا اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک خدا کو سب قسم کے علوم حاصل ہیں وہ دیکھتا بھی ہے۔ سنتا بھی ہے اور سونگھتا بھی ہے ٹٹولتا بھی ہے اور چکھتا بھی ہے۔ مگر ہم میں اور اس میں فرق صرف اتنا ہے کہ ہمارے ادراکات کے لئے خاص اسباب مقرر کئے گئے ہیں جن کے بغیر ہم کسی چیز کا ادراک نہیں کر سکتے۔ مثلاً آنکھوں کے بغیر ہم کسی شے کو نہیں دیکھ سکتے اور کانوں کے بغیر سن نہیں سکتے۔ اسی طرح زبان کے بغیر کسی چیز کا میٹھا یا کڑوا ہونا معلوم نہیں کر سکتے اور ہاتھوں کے بغیر ٹٹول نہیں سکتے۔ ناک کے بغیر خوشبو یا بدبو کا امتیاز نہیں کر سکتے۔ نیز جو جو اسباب جس جس غرض کے لئے مقرر کئے گئے ہیں۔ ان سے ہم دوسرا کام نہیں لے سکتے۔ مثلاً کانوں سے ہم دیکھ نہیں سکتے اور آنکھوں سے سن نہیں سکتے۔ مگر خدا تعالیٰ ان اسباب کا محتاج نہیں وہ بغیر آنکھوں کے دیکھتا اور بغیر کانوں کے سنتا ہے۔ اسی طرح بغیر ناک کے سونگھتا اور بغیر ہاتھوں کے ٹٹولتا ہے۔ اور بغیر زبان کے چکھتا ہے۔ ہمارے روزمرہ کے مشاہدے میں چونکہ بغیر اسباب کے یہ ادراک حاصل نہیں ہوتے اس لئے خدا کے لئے بغیر ان کے ان ادراکات کا حاصل ہونا بعید معلوم ہوتا ہے اگرچہ خدا میں یہ سب ادراکات پائے جاتے ہیں مگر چونکہ شریعت میں علیم اور سمیع و بصیر کے بغیر اور کوئی لفظ نہیں آیا اس لئے ان تین الفاظ کے بغیر خدا پر کسی اور لفظ کے اطلاق کے ہم مجاز نہیں ہیں

اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا کو لذت اور درد کا بھی احساس ہوگا کیونکہ جس شخص کو مارنے سے درد محسوس نہ ہو ناقص ہوتا ہے اسی طرح مادر زاد نامرد کو جماع سے لذت کا ادراک نہیں ہوا اس کے لئے موجب نقص ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ لذت اور تکلیف کا احساس علاوہ حادث ہونے کے کوئی کمال کی بات نہیں بلکہ یہ سراسر نقص اور کمزوری کی علامت ہے۔ کون نہیں جانتا کہ تکلیف کا محسوس ہونا نقص ہے۔ اور ضرب کا محتاج ہے۔ جو بدن میں تاثیر کرتی ہے اسی طرح لذت

نام سے کسی تکلیف کے زائل ہو جانے کا یا ایسی چیز کے حاصل ہونے کا۔ جس کا حد سے زیادہ شوق ہو اور اس کے حاصل ہونے کی احتیاج ہو اور شوق اور احتیاج نقص ہے اسی طرح شہوت کا معنے ہیں مناسب طبیعت چیز کو طلب کرنا اور کسی چیز کا طلب کرنا تب ہو سکتا ہے جب وہ چیز طالب کے پاس موجود نہ ہو اور خدا تعالیٰ میں نہ حوادث کا نام ونشان ہے اور نہ اس میں کسی قسم کے نقص کی گنجائش ہے اور نہ کسی چیز کی کمی ہے۔ تاکہ جب اس کو مطلوبہ چیز مل جائے تو اس کو راحت اور لذت حاصل ہو۔

نیز اگر تکلیف کا محسوس ہونا اور مرغوب چیز کے حصول پر نفس کو حظ حاصل ہونا کمال ہے تو ان کی کمالیت ان کی اضداد کے مقابلہ میں ہے ورنہ علوم کی مانند ان کی ذات میں کوئی خوبی نظر نہیں آتی اور خدا کی وہ صفات ہیں جن کے اندر ہزار ہا خوبیاں بھری ہوئی ہیں پس ثابت ہوا کہ ایسی لغو اور فضول صفات کے ساتھ خدا کو موصوف کہنا سخت بے شرمی ہے۔

کلام | جمیع مسلمانوں کے نزدیک یہ مسلّم بات ہے کہ خدا متکلم ہے بعض لوگوں نے خدا کے متکلم ہونے کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ خدا کی مخلوق امر ونہی کی محتاج ہے یعنے اس کو اپنی ضروریات کے لئے کلام کی ضرورت پڑتی ہے اور جو چیز مخلوق میں پائی جاتی ہو خالق میں اس کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے مگر ان کی یہ دلیل درست نہیں کیونکہ مخلوق کے امور اور منہی ہونے کے اگر یہ معنے ہیں کہ وہ آپس میں ایک دوسرے کے لئے آمر وناہی اور مامور ومنہی ہیں تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں مگر اس سے خدا کا متکلم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اگر یہ مطلب ہے کہ خدا کی طرف سے لوگ مامور اور منہی ہیں تو جو شخص خدا کا متکلم ہونا تسلیم نہیں کرتا تو وہ اس کو آمر وناہی ہونے کو کیونکر تسلیم کرے گا۔

بعض لوگ یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ تمام امت کا اجماع ہے کہ خدا متکلم ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال سے بھی اس کے متکلم ہونے کا ثبوت ملتا ہے مگر جس شخص کے نزدیک خدا متکلم نہیں اس کے نزدیک اجماع اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کچھ وقعت نہیں رکھتے۔ اجماع تو اس لئے کہ یہ رسولؐ کے قول پر مبنی ہوتا ہے۔ اور جب اس کے نزدیک رسولؐ کے قول کا کوئی اعتبار نہیں تو اجماع کا کیا اعتبار ہوگا۔ اور قول رسولؐ

رسول کا اعتبار اس کے نزدیک اس واسطے نہیں کہ اس کے نزدیک رسول کوئی چیز نہیں کیونکہ رسول کے معنے ہیں خدا کا کلام لوگوں کو پہنچا دینے والا اور جب خدا کا کلام ہی نہیں تو اس کی تبلیغ کے کیا معنے۔

خدا کے متکلم ہونے کے ثبوت میں وہی طرف اختیار کرنی چاہیئے جو ہم نے اس کے سمیع و بصیر ہونے کے ثبوت میں اختیار کی ہے وہ یہ کہ کلام بھی مثل دیگر عمدہ چیزوں کے کمال کی قسم ہے اور جب مخلوق میں یہ کمال پایا جاتا ہے تو خالق میں بطریق اولیٰ پایا جائے گا بلکہ اس کا کلام مخلوق کے کلام سے کئی درجہ عمدہ اور فصیح و بلیغ ہوگا۔

اس جگہ ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ جس کلام کے لحاظ سے آپ نے خدا کو متکلم کہا ہے اس سے کیا مراد ہے۔ اگر اصوات اور حروف مراد ہیں تو یہ حادث ہیں اگر خدا کے ساتھ قائم ہے تو خدا کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہے تو متکلم بھی وہی چیز ہوگی کیونکہ یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ اصوات و حروف قائم تو کسی اور چیز کے ساتھ ہوں اور متکلم خدا ہو اور اگر اس سے وہ قدرت مراد ہے جو اصوات اور حروف کو متکلم میں پیدا کرنے کی قدرت ہے تو یہ بیشک ایک کمال ہے مگر کسی چیز کو صرف اس کے اصوات اور حروف کے ایجاد پر قادر ہونے سے متکلم نہیں کہا جاتا جب تک وہ اپنے آپ میں اصوات و حروف پیدا کرنے پر قادر نہ ہو اور بیشک دوسری چیزوں میں اصوات و حروف پیدا کرنے پر قادر ہے مگر اپنے آپ میں اصوات و حروف کو پیدا نہیں کر سکتا۔ کیونکہ یہ حادث ہیں اور وہ محل حوادث نہیں۔

اور اگر کوئی اور معنے مراد ہیں تو جب تک ہم کو ان کی خبر نہ ہو ہم ان کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے۔

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس کلام کے لحاظ سے ہم خدا کو متکلم کہتے ہیں اس سے نہ اصوات و حروف مراد ہیں اور نہ قدرت مراد ہے بلکہ اس سے تیسرے معنے مراد ہیں جن کا کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا اس کی تفصیل یہ ہے کہ انسان دو اعتبار سے متکلم کہلاتا ہے ایک تو اصوات اور حروف کے اعتبار سے دوسرے کلام نفسی کے لحاظ سے جو نہ صوت ہے اور

نہ حرف ہے اور اگرچہ کلام کی پہلی قسم بھی ایک کمال ہے مگر کلام نفسی کمال ہونے میں اس سے آگے ہے خداوند کریم میں اسکا پایا جانا ہرگز محال نہیں ہے اور نہ ہی یہ حدوث پر دلالت کرتا ہے۔

کلام نفسی کے وجود سے کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔ محاورہ میں عام طور پر کہا جاتا ہے۔ فِیْ نَفْسِ فُلَانٍ کَلَامٌ یُرِیْدُ اَنْ یَّنْطِقَ بِهٖ (فلاں شخص کے نفس میں کلام ہے وہ چاہتا ہے کہ اسے ظاہر کرے) ایک اور شاعر کہتا ہے۔

(ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

(کلام کا اصلی مقام تو دل ہے اور زبان تو صرف دل کی بات ظاہر کرنے کا ذریعہ ہے)

شاعر کے اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام نفسی بھی کوئی حقیقت اپنے اندر رکھتا ہے۔

اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ کلام نفسی کے ہم قائل ہیں مگر خدا کے لیے کلام نفسی ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ جو کلام نفسی انسانوں میں پایا جاتا ہے جب ہم غور و فکر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف چند علوم کا نام ہے جو ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ کلام کرنے سے پہلے انسان کے ذہن میں الفاظ اور معانی کو خاص طرز پر ترتیب دینے کا تصور آتا ہے اور پھر ان کو کلام لفظی کے ذریعہ ظاہر کیا جاتا ہے۔

الغرض ذہن میں تین چیزیں ہوتی ہیں۔ معانی، وہ الفاظ جن کے معانی معلوم ہوتے ہیں معانی اور الفاظ کو خاص طرز پر ترتیب دینا جس کو فکر کہتے ہیں اور انکے علاوہ ذہن میں ایک قدرت بھی ہوتی ہے جس کے ذریعہ ان کو ترتیب دیا جاتا ہے۔ جس کو قوتِ مفکرہ کہتے ہیں سو اگر کلام نفسی سے مراد یہ علوم ہیں یا فکر اور یا قوت مفکرہ ہے تو ان میں سے بعض ایسی چیزیں ہیں جو خدا میں نہیں پائی جاتیں مثلاً اصوات کیونکہ یہ حادث ہیں اور خدا میں حوادث کا وجود محال ہے اور بعض اس میں پائی جاتی ہیں مثلاً علم، قدرت اور ارادہ۔ اور اگر کوئی اور معنے مراد ہیں تو جب تک ہم کو ان کا علم نہ ہو ان کے بارے میں ہم کچھ رائے قائم نہیں کر سکتے۔

کلام یا امر ہوتا ہے یا نہی یا خبر۔ ایسا کلام ہوتا ہے جو خبر دینے والے کے مافی الضمیر پر دلالت کرتا ہے جو شخص ایک چیز کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس پر دلالت کرنے

کے لیئے فلاں لفظ واضع لغت نے مقرر کیا ہے تو اپنے مقصود کو لفظی پیرایہ میں ظاہر کرنے پر اس کو قدرت ہوتی ہے اور امر یہ ظاہر کرتا کہ متکلم مخاطب سے کوئی چیز طلب کرتا ہے اور نہی کو اسی پر قیاس کرلو۔
الغرض اگر کلام نفسی سے مراد یہ چیزیں ہیں جو اوپر بیان کی گئی ہیں تو ان میں سے بعض خدا میں نہیں پائی جاتیں اور اگر کوئی اور چیز مراد ہے تو اسکا بیان کرنا ضروری ہے تاکہ ہم اس پر کافی غور کرسکیں۔
اس سوال کا جواب یہ ہے کہ کلام نفسی سے جو معنے ہم مراد لیتے ہیں وہ ان امور سے جو معترض نے بیان کیئے ہیں الگ ہیں اور ہم اس کو صرف کلام کے قسم امر کے ضمن میں بیان کرتے ہیں تاکہ تقریر بہت طویل نہ ہو جائے جب آقا اپنے نوکر سے کہتا ہے کھڑا ہو جا تو یہ صیغہ امر ایک ایسے معنے پر دلالت کرتا ہے جو آقا کے دل میں ہوتا ہے یہ معنے ان چیزوں سے بالکل الگ چیز ہے جو معترض نے طرح طرح کی طول طویل تقسیموں کے ضمن میں بیان کی ہیں۔ اسی کا نام کلام نفسی ہے اور اسی کے لحاظ سے ہم خدا کو متکلم کہتے ہیں صیغہ امر سے مراد اس کا معنی پر دلالت کرنا یا جو کچھ آمر نے کہا ہے اس کی اطاعت کرنا مراد نہیں ہوتا بلکہ اس کا کام صرف اس مفہوم پر دلالت کرنا ہوتا ہے جو آمر کے دل میں ہوتا ہے۔ کیونکہ معنے پر دلالت کرنا ہر ایک لفظ کا ذاتی تقاضا ہوتا ہے اس میں متکلم کے ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا اور بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ آمر یہ نہیں چاہتا کہ اس کے امر کی اطاعت کی جائے بلکہ اس کی غرض عدم اطاعت ہوتی ہے جیسے ایک شخص نے کسی بادشاہ کے نوکر کو مارا اور بادشاہ اس کو اسی جرم میں قتل کی دھمکی دیتا ہے اور وہ اپنی بریت کے واسطے یہ عذر پیش کرتا ہے کہ اس نے میری نافرمانی کی ہے۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ آپ کے روبرو میں اس سے کسی بات کا امر کرتا ہوں مگر یہ اسکی پیروی نہ کرے گا۔ چنانچہ وہ نوکر کو کہتا ہے کھڑے ہو جاؤ اب ہر شخص جانتا ہے کہ اس صیغہ امر سے اس کی یہ غرض نہیں کہ وہ کھڑا ہو جائے بلکہ اس کی مرضی یہ ہے کہ وہ کھڑا نہ ہو تاکہ بادشاہ کے آگے اس کا عذر ثابت ہو جائے اور وہ بری ہو جائے۔
اگر کوئی یہ کہے کہ اگرچہ بظاہر یہ امر کا صیغہ معلوم ہوتا ہے مگر اصل میں یہ صیغہ امر نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا صیغہ امر ہونا دو طرح پر ثابت ہے اول یہ کہ اگر یہ صیغہ امر کا نہ ہوتا تو ملزم بادشاہ کے آگے اس طرح اپنی بریت کا عذر نہ پیش کرتا کہ نوکر

نے میری نافرمانی کی ہے، چنانچہ اب بھی میں اس کو امر کرتا ہوں۔ مگر یہ میری بات نہیں مانے گا۔ بلکہ اس وقت اس کو یہ کہا جاتا ہے کہ اپنے عذر میں تجھ کو امر کا صیغہ پیش کرنا ناجائز ہے کیونکہ اس صیغے کے معنے ہوتے ہیں اطاعت کرنا اور اگر نوکر تیرے امر کی اطاعت کرے تو اس سے تجھ پر جرم ثابت ہوتا ہے کیونکہ تو نے اس کو مارنے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اس نے تیرے امر کی نافرمانی کی ہے۔ حالانکہ اس وقت اس نے تیرے امر کی پوری اطاعت کی ہے۔ دوم یہ کہ اگر یہ شخص علما سے استفسار کرے کہ میں نے بادشاہ کے روبرو جب مجھے اس جرم میں دھمکی دی گئی تھی کہ میں نے بادشاہ کے نوکر کو مارا ہے۔ نوکر کو امر کیا کہ کھڑے ہو جاؤ تو وہ کھڑا نہ ہوا۔ اور اگر میں اس میں جھوٹا ہوں تو میری عورت مجھ پر تین طلاق سے حرام ہے۔ تو سب علما یہ فتویٰ دیں گے کہ اس کی عورت کو طلاق واقع نہیں ہوئی۔ کیونکہ اس شخص نے بادشاہ کے نوکر کی نافرمانی صیغہ امر کے ذریعہ ظاہر کر دی ہے یہ کوئی عالم نہ کہے گا کہ یہ جس کو امر کہتا ہے وہ صیغہ امر نہیں۔ کیونکہ صیغہ امر اطاعت پر دلالت کرتا ہے اور متکلم کی یہ غرض نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ کلام نفسی علوم اور عقائد وغیرہ سے جدا چیز ہے جو خدا میں پایا جاتا ہے اور جس کے لحاظ سے ہم خدا کو متکلم کہتے ہیں۔

حروف بیشک حادث ہیں اور کلام نفسی پر دلالت کرتے ہیں اور وہ قدیم ہے اور حروف اور کلام نفسی آپس میں متحد نہیں کیونکہ دال اور مدلول جدا جدا چیزیں ہوتی ہیں اور اگرچہ حروف کی دلالت کلام نفسی پر ذاتی دلالت ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا جو مدلول کی صفات ہیں وہی دال کی بھی ہوں۔ نظام عالم خلاق اکبر اور صانع حقیقی پر دلالت کرتا ہے اور اس کو دیکھ کر ہمیں اسکا یقین ہو جاتا ہے مگر وہ قدیم بالذات ہے اور نظام عالم حادث ہے اسی طرح اگر حروف کلام نفسی پر دلالت کرتے ہوں تو اس میں کون سی قباحت لازم آتی ہے اصل میں اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہے کہ کلام نفسی کا سمجھنا ہر ایک کے ذمہ کام نہیں اس کے لیے بہت سی دماغی قابلیت چاہیئے جو ہر ایک کو حاصل نہیں ہوتی۔

خدا کے متکلم ہونے پر علاوہ ان اعتراضات کے جو پہلے بیان ہو چکے چند اور اعتراضات لازم آتے ہیں جن کا ہم علیحدہ علیحدہ ذکر کرتے ہیں اور ہر اعتراض کا جواب بھی اس کے ساتھ

ہی دیں گے۔ اعتراضات یہ ہیں۔

اعتراض اول۔ موسیٰ علیہ السلام نے خدا کا کلام اگر آواز اور حروف کی شکل میں سنا ہے تو انھوں نے خدا کا کلام نہیں سنا کیونکہ خدا کا کلام آواز و حروف نہیں اور اگر آواز حروف کو نہیں سنا تو کچھ نہیں سنا۔ کیونکہ سننا اسی چیز پر بولا جاتا ہے جو آواز و حروف پر مشتمل ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ موسیٰؑ نے خدا کا وہ کلام سنا ہے جو قدیم ہے اور خدا کے ساتھ قائم ہے اور جو آواز اور حروف پر مشتمل نہیں اور معترض کا یہ کہنا کہ سننا اسی چیز پر بولا جا سکتا ہے۔ جو آواز اور حروف کی جنس میں سے ہو۔ یہ ایسا سوال ہے جس کو سائل نے بھی نہیں سمجھا جس کا جواب نہیں ہو سکتا کیونکہ سننا علم اور ادراک کی ایک قسم ہے تو اب معترض کا یہ کہنا کہ موسیٰ نے خدا کا کلام کس طرح سنا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کوئی یہ کہے کہ تو نے زبان کے ذریعہ قند کی حلاوت کو کیسے معلوم کر لیا ہے اس سوال کا جواب دو طرح پر ہو سکتا ہے ایک یہ کہ قند سائل کو دے دی جائے تاکہ وہ اسی کو زبان پر رکھ کر اس کی حلاوت معلوم کرے اور پھر اس کو کہا جائے کہ جس طرح تو نے اس کی حلاوت کو ادراک کر لیا ہے۔ اسی طرح میں نے بھی اس کی حلاوت کو محسوس کر لیا ہے۔ اور اگر قند موجود نہ ہو یا سائل میں قند کی حلاوت معلوم کرنے کی قوت ہی نہ ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ میں نے قند کی حلاوت اس طرح معلوم کی ہے جیسے تو نے شہد کی حلاوت معلوم کی ہے مگر یہ جواب بعض وجوہ سے درست ہے اور بعض وجوہ سے درست نہیں۔ درست تو اس واسطے ہے کہ اس جواب میں قند کی حلاوت کی تعریف ایسی چیز کے ساتھ کی گئی ہے جو مطلق حلاوت میں قند کے ساتھ شریک ہے اور غیر صحیح اس لیے ہے کہ قند کی حلاوت شہد کی حلاوت میں بہت فرق ہے۔ اور ان دونوں کا مطلق حلاوت میں ایسا ہی اشتراک ہے جیسے انسان اور حمار کا مطلق حیوانیت میں اشتراک ہے۔ اور اگر سائل کو اپنی عمر میں کسی شیریں چیز چکھنے کا اتفاق نہ ہوا ہو تو اس کا جواب اور بھی مشکل ہو جائے گا۔ اس کی مثال بعینہ عنین کی سی ہے جو خود تو لذتِ جماع سے محروم ہے اور دوسروں سے اس کی کیفیت دریافت کرتا ہے مگر اس کا کچھ جواب ہو سکتا ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ جماع سے لذت

حاصل ہوتی ہے جو تم کو کسی نفیس چیز کے کھانے سے حاصل ہوئی ہے اس جواب میں اگر کوئی وجہ صحت کی ہے تو یہ ہے کہ جماع اور کسی نفیس چیز میں مطلق لذت میں اشتراک ہے ورنہ جماع اور نفیس چیز میں لذت کے لحاظ سے زمین و آسمان کا فرق ہے اور اگر عنینؔ نے اپنی عمر میں کوئی لذیذ چیز کھائی ہو تو اس کا جواب اور بھی مشکل ہو جائے گا۔

اسی طرح جو شخص موسیٰ کے خدا کا کلام سننے کے بارے میں سوال کرتا ہے اس کی پوری تسلی تو تب ہو سکتی تھی جب ہم اسکو خدا کا کلام سنانے پر قادر ہوں اس وقت اس کو کوئی انکار خدا کے متکلم ہونے میں نہیں رہے گا مگر یہ بات ہماری قدرت میں نہیں ہے کیونکہ خدا کا کلام سننا یہ صرف موسیٰ کے ساتھ ہی خاص ہے اور اس کے بعد اس کا جواب سوا اس کے اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ خدا کا کلام ایسا ہے جیسا تمہارا اور دوسرے آدمیوں کا کلام ہے ہے مگر یہ تشبیہ بھی صحیح نہیں کیونکہ آدمیوں کا کلام اصوات حروف پر مشتمل ہے اور خدا کا کلام اس سے بلند اور اعلیٰ ہے۔ اگر کوئی بہرہ ہم سے پوچھے کہ تم کس طرح آواز سن لیتے ہو تو اس کا جواب ہم نہیں دے سکتے کیونکہ اگر یہ کہیں کہ جیسے تم اشیا کو دیکھ لیتے ہو اسی طرح ہم آواز کو سن لیتے ہیں تو یہ بالکل غلط جواب ہوگا کیونکہ کہاں کانوں سے سننا اور کہاں آنکھوں سے دیکھنا۔ آواز کو مبصرات کے ساتھ کوئی کسی قسم کی مشابہت نہیں بلکہ اگر کوئی کہے کہ خدا قیامت میں کیسے دیکھے گا تو یہ ایسا سوال ہے جس کا جواب دینا محال ہے کیونکہ وہ ایسی چیز کی کیفیت کے بارے میں سوال کرتا ہے جس کی کوئی کیفیت نہیں یہ ایسا ہی سوال ہے جیسا کوئی کہے کہ خدا کس چیز کی طرح ہے۔ جب اس کی کوئی مثل نہیں تو یہ سوال کیونکر درست ہو سکتا ہے کہ وہ کس چیز کے مانند ہے مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خدا ہی نہ ہے سے کوئی چیز نہ ہو۔ اسی طرح خدا کے کلام کی اصلیت معلوم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا کلام ہی کوئی نہ ہو بلکہ ہم کو اعتقاد رکھنا چاہیئے کہ خدا کا کلام قدیم ہے جیسے وہ خود بھی قدیم ہے اور جیسے اس کی روایت آدمیوں کی روایت کی مانند نہیں ہے ویسے اس کا کلام بھی آدمیوں کے کلام کے مانند آواز اور کلمات پر مشتمل نہیں ہے۔

اعتراض دوم | قرآن مجید انجیل اور توریت وغیرہ الہامی کتابوں میں خدا کا کلام لکھا ہوا

ہے یا نہ اگر لکھا ہوا ہے تو خدا کے کلام نے جو قدیم ہے مصاحف میں جو کہ حادث ہیں کیونکر حلول کیا ہے اور اگر دوسری بات ہے تو یہ خلاف اجماع ہے کیونکہ سب لوگوں کا اجماع ہو چکا ہے کہ محدث کو قرآن کو ہاتھ لگانا ناجائز اور اس کی تعظیم و تکریم ہر ایک مسلمان پر فرض ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کا کلام مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور حفاظ کے دلوں میں محفوظ ہے اور کاغذات سیاہی۔ اصوات و حروف وغیرہ یہ سب حادث ہیں۔ ہمارے اس کہنے سے کہ خدا کا کلام مصاحف میں لکھا ہوا ہے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی حقیقت بھی مصاحف میں موجود ہے یہ کہنا بالکل درست ہے کہ آگ کا ذکر فلاں کتاب میں لکھا ہوا ہے مگر اس کے یہ معنے نہیں ہوتے کہ آگ کا جسم کتاب میں ہے کیونکہ اگر خود آگ کتاب میں حلول کرتی تو کتاب کہاں رہتی۔ اس کو تو آگ جلا کر راکھ بنا دیتی۔ اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص نے آگ کے متعلق کچھ ذکر کیا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اس کے منہ میں آگ ہے۔ آگ ایک جسم ہے جس کا طبعی تقاضا حرارت ہے اور آگ کا یا نار کا لفظ صرف اس پر دلالت کرنے کے لیئے واضع لغت نے مقرر کیا ہے اسی طرح حروف اور کلمات اور اصوات وغیرہ خدا کے کلام کے اظہار کرنے کا ذریعہ اور آلہ ہیں۔ اس سے یہ نہیں پایا جاتا کہ اس کا کلام بھی مصاحف میں موجود ہو۔ جیسے آگ پر دلالت کرنے والا لفظ کتاب میں موجود ہوتا ہے اور مدلول نہیں موجود ہوتا۔ ویسے مصاحف میں بھی خدا کے کلام پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہوں گی نہ مدلول۔

اعتراض سوم | قرآن خدا کا کلام ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو یہ اجماع کا خلاف ہے۔ اور اگر خدا کا کلام ہے تو قرآن تو خاص حروف و کلمات ہی کو پڑھا جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تین الفاظ ہیں۔ قراۃ۔ مقروء۔ قرآن۔ مقرر تو خدا کے کلام کا نام ہے جو ازل سے اس کے ساتھ قائم ہے اور اب متنازع فیہ بنا ہوا ہے۔ اور قراۃ کے معنے ہیں کسی چیز کو پڑھنا یہ قاری کا ایک فعل ہے جس کو ایک وقت وہ شروع کر کے دوسرے وقت میں ختم کر دیتا ہے یہ ایک حادث چیز ہے۔ کیونکہ حادث وہ چیز ہوتی ہے جس کا آغاز ہو۔ یہ تعریف قراۃ پر بھی صادق آتی ہے۔ قرآن سے کبھی مقروء مراد لیا جاتا ہے اور اس وقت قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم

کہنا پڑتا ہے کیونکہ مقرر جس کی تشریح ہم پہلے کر چکے ہیں غیر مخلوق اور قدیم ہے جن بزرگوں نے قرآن کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے انہوں نے قرآن معنے مقرر کو غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے اور اس میں وہ حق بجانب تھے اور کبھی قرآن سے قرأۃ مراد لی جاتی ہے ان معنے کے مطابق قرآن بے شک مخلوق اور حادث ہے اور جن علماء نے اس کے متعلق مخلوق اور حادث ہونیکا فتویٰ لگایا ہے اگر انہوں نے ان کے معنے کے مطابق یہ قول لکھا ہے تو وہ بھی حق بجانب تھے

اعتراض چہارم | تمام لوگوں کا اجماع ہے کہ قرآن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے اور جب ہم قرآن کو بنظرِ غور دیکھتے ہیں تو اس میں سورتوں اور آیتوں کے بغیر جن کا آغاز اور انتہا ہے اور کوئی چیز نہیں پاتے۔ پس معلوم ہوا کہ خدا کا کلام حروف اور کلمات پر مشتمل ہے۔ کیونکہ کلام قدیم نہ سورتوں پر مشتمل ہے اور نہ آیات پر حادی ہے۔ نیز وہ معجزہ بھی نہیں بن سکتا کیونکہ نبی پیغمبر کے ایسے فعل کا نام ہے جو خارق عادت ہو۔ اور افعال سب حادث ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب قرآن قراۃ اور مقرو میں مشترک ہے۔ یعنے کبھی اس سے قرأۃ مراد ہوتی ہے اور کبھی مقرر پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ سلف صالحین رضی اللہ عنہم سے قرآن کو خدا کا کلام اور غیر مخلوق اور خدا کیساتھ قدیم کہنے سے ثابت ہوتا ہے حالانکہ وہ جانتے تھے کہ حروف اور کلمات سب حادث ہیں پس معلوم ہوا کہ قرآن سے مراد ان کی مقرر تھی۔ اور قرآۃ پر اس کا اطلاق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے ما اذن اللہ شئی کا ذنہ لنبی حسن الترنم بالقرآن۔ جس طرح خدا نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن میں حسن ترنم کی اجازت دی ہے اس طرح اور کسی چیز کی اجازت نہیں دی) اور ترنم حروف اور کلمات کی ہی صفت ہے۔ نیز بعض علماء نے قرآن کو مخلوق مانا ہے اور اس میں سب کا اتفاق ہے۔ کہ قرآن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک زبردست معجزہ ہے اور یہ بھی سب جانتے ہیں کہ کلام قدیم کو معجزہ نہیں کہا جاسکتا بلکہ صرف حروف اور کلمات پر یہ لفظ صادق آسکتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ قرآن۔ قرآۃ اور مقرر دونوں میں مشترک ہے ورنہ انکے اقوال میں سخت تعارض واقع ہوگا جو انکی شان کے بالکل خلاف ہے۔

جب قرآن کلام دونوں میں اشتراک ثابت ہو گیا تو اعتراض بالکل رفع ہو گیا۔ کیوں کہ جن لوگوں نے قرآن کو قدیم اور غیر مخلوق کہا ہے اُنہی نے قرآن بمعنی مقروء کو ایسا کہا ہے اور جو قرآن سورتوں...... اور آیتوں پر مشتمل ہے اور جس کو ہم معجزہ کہتے ہیں وہ قرآن معنے قرآۃ ہے۔

اعتراض پنجم ہر ایک شخص جانتا ہے کہ خدا کا کلام سنا جاتا ہے ایک وسب آئمہ کا اس پر اجماع ہو چکا ہے اور دوم خدا فرماتا ہے کہ اِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ۔ اور جب خدا کے کلام مسموع ہونا ثابت ہو گیا تو یہ ظاہر ہے کہ سننا حروف اور کلمات پر صادق آسکتا ہے پس ثابت ہوا کہ خدا کا کلام حروف اور کلمات پر مشتمل ہے نہ یہ کہ اس کا کلام قدیم ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جیسا آیت مذکورہ سے مشترک کا خدا کے کلام کو سننا ثابت ہوتا ہے اگر مشرک میں اسی کلام کے سننے کی قابلیت ہے۔ جو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کوہِ طور پر سنا تھا تو لازم آیا کہ موسیٰ جیسا جلیل القدر پیغمبر ایک ادنیٰ مشرک کے برابر ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جس کلام کو موسیٰ نے سنا تھا وہ اور کلام ہے اور مشرک جس کو سن سکتا ہے وہ جدا ہے۔

اس باب کا دوسرا حصّہ

اس حصّے میں خدا کی صفات کے چار احکام بیان کیئے جائیں گے

پہلا حکم خدا کی جن سات صفتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ خدا کے ساتھ متحد نہیں جیسے اگر کوئی کہے کہ زید عالم ہے تو زید اور علم الگ الگ چیزیں ہوتی ہیں ویسے اس قول کے خدا عالم ہے یا قادر ہے یا حی ہے کے یہ معنے ہیں کہ خدا کے ساتھ علم اور قدرت اور حیوٰۃ قائم ہیں۔

معتزلہ اور فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر خدا کی صفتیں بھی خدا کے

مانند قدیم ہوں تو کئی ایک قدیم چیزوں کا وجود لازم آتا ہے۔ اور یہ محال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا کا عالم ہونا اور حیّ ہونا بیشک ثابت ہے مگر علم اور قدرت اور حیوٰۃ کا وجود اس سے ثابت نہیں ہوتا۔

ہم صرف علم ہی کو زیر بحث رکھیں گے اور اس کی نسبت جو فیصلہ ہوگا باقی صفات کی نسبت بھی وہی فیصلہ تصور ہوگا۔

معتزلہ باقی صفات کا تو انکار کرتے ہیں۔ مگر ارادہ اور کلام کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ دونوں صفتیں خدا سے زائد ہیں ارادہ کے متعلق انکا یہ خیال ہے کہ یہ ہے تو خدا کی مخلوق مگر اس کے ساتھ قائم نہیں اور قدیم بھی نہیں بلکہ حادث ہے اور کلام کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ خدا کے متکلم ہونے کے یہ معنے ہیں کہ اس نے آدمیوں میں قوتِ گویائی پیدا کی ہے اور بس۔

فلاسفہ ارادہ کے زائد ہونے کے تو قائل نہیں صرف کلام کو مانتے ہیں اور وہ بھی اس طرح کہ خداوند کریم انبیا علیہم السلام کے دلوں میں کبھی بیداری میں اور کبھی خواب کی حالت میں کلمات القاء کر دیتا ہے جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا۔ ان کی حالت ایسی ہوتی ہے جیسے آدمی نیند میں طرح طرح کی چیزیں کا مشاہدہ کرتا ہے اور بعض اوقات مہیب آوازیں بھی سنتا ہے مگر ان چیزوں اور آوازوں کا وجود خارج میں نظر نہیں آتا ایسا بھی کئی دفعہ اتفاق ہوا ہے کہ سوئے ہوئے شخص کے پاس کے آدمیوں کو کوئی خبر نہیں ہوتی بلکہ وہ سخت اور مہیب آوازیں عالم رویا میں سن کر نہایت گھبراہٹ اور بیقراری کی حالت میں چونک پڑتا ہے ان کا یہ خیال ہے کہ انبیا علیہم السلام اپنی صفائی اور نورانیت ذہن کی وجہ سے بعض اوقات بیداری میں نہایت عجیب وغریب چیزیں مشاہدہ کرتے ہیں اور طرح طرح کی موزوں اور مرتب آوازیں سنتے ہیں اور پاس کے آدمیوں کو مطلق خبر نہیں ہوتی۔

یہ بھی کہتے ہیں کہ جو لوگ نبوت کے درجہ کو نہیں پہنچے۔ مگر شب و روز مجاہدات نفسانی میں مصروف رہتے ہیں وہ بیداری کی حالت میں تو اس قابل نہیں کہ ان کو عجیب آوازیں سنائی دیں مگر خواب میں وہ ایسے عجائبات کو مشاہدہ کر لیتے ہیں اسی کو الہام کہا جاتا ہے۔

یہ تو مذاہب کی تفصیل کا نمونہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ اب ہم اصل بات پر روشنی ڈالتے ہیں جو شخص خدا پر لفظ عالم کے اطلاق کو درست مانتا ہے۔ اسکو ضرور ماننا پڑیگا کہ دو چیزیں ہیں۔ ایک خدا اور ایک علم ۔ کیونکہ اہل لغت کے نزدیک عَالِمٌ اور مَنْ لَہٗ عِلْمٌ۔ کے ایک ہی معنے ہیں اور مَنْ لَہٗ عِلْمٌ کے تحت میں دو لفظ ہیں۔ مَنْ لَہٗ عِلْمٌ۔ من سے مراد ذات ہے اور عِلْمٌ سے مراد وصف علم ہے تو عَالِمٌ کے تحت میں بھی دو چیزیں ہوں گی۔ جب یہ ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے کہ زید عالم ہے تو اس مطلب کو دو عبارتوں سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ ایک زَیْدٌ قَائِمٌ بِهِ الْعِلْمُ اور ایک زَیْدٌ عَالِمٌ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلی عبارت طویل ہے اور دوسری عبارت میں صرفی قانون جاری کرنے کی وجہ سے مختصر ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے ہم کسی شخص کو جوتا پہنا ہوا دیکھیں تو اس کو ہم دو طرح پر ظاہر کرسکتے ہیں ایک اس طرح پر ھٰذَا الرَّجُلُ رِجْلُهٗ دَاخِلٌ فِي نَعْلِهٖ اور ایک اس طرح پر ھٰذَا الرَّجُلُ مُتَنَعِّلٌ مگر ان دونوں عبارتوں کا مطلب ایک ہے وہ یہ ہے کہ زید اور جوتا الگ الگ چیزیں اور زید نے جوتا پہنا ہوا ہے بعض لوگ جو یہ گمان کرتے ہیں کہ اگر وصف علم خدا کے ساتھ قائم ہو تو اس کا قیام ایک اور حالت کو مستلزم ہوگا جس کا نام عالمیت ہوگا اور اسی طرح جاتے جاتے تسلسل تک نوبت پہنچ جائے گی۔ انکی غلط فہمی اور لاعلمی کا نتیجہ ہے کیونکہ علم خود حالت ہے۔ اسکا قیام کئی ایک حالتوں کے وجود کو مستلزم نہیں ہوسکتا کسی چیز کے عالم ہونے کے یہ معنے ہیں کہ وہ چیز ایک خاص وصف اور حالت پر حاوی ہے جس کا نام علم ہے ہم معتزلہ سے پوچھتے ہیں کہ عَالِمٌ۔ مَوْجُوْدٌ ان دو لفظوں کے ایک ہی معنے ہیں یا مَوْجُوْدٌ کا لفظ علاوہ ذات کے ایک اور صفت وجود پر بھی دلالت کرتا ہے جو عَالِمٌ سے نہیں سمجھی جاتی۔ اگر دونوں کے ایک ہی معنے ہیں تو جب ہمیں یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ زید عالم ہے تو اگر اس کی بجائے زَیْدٌ مَوْجُوْدٌ کہ دیں تو ہمارا مطلب ادا ہو جاتا لیکن ایسا نہیں ہوتا اور ان میں بلحاظ معنے کے فرق ہے تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ مَوْجُوْدٌ کا لفظ جو زید کے علاوہ وصف وجود پر دلالت کرتا ہے تو وصف وجود کے زید کے ساتھ مختص ہے یا نہ۔ اگر نہیں تو پھر وہ وصف ہی نہیں کیونکہ وصف بغیر اپنے

موصوف اور جگہ نہیں پائی جاتی۔ اور اگر وصف وجود مختص ہے تو علم کے بارہ میں بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ وصف خدا کے ساتھ قائم اور اسی کے ساتھ مختص ہے الغرض مَوْجُوْدٌ اور عَالِمٌ اشتقاقی حیثیت میں دونوں برابر ہیں تو جب مَوْجُوْدٌ علاوہ ذات کے مزید وصف پر دلالت کرتا ہے تو عَالِمٌ کا لفظ اس میں اپنے ہم جنس سے کیونکر پیچھے رہ سکتا ہے۔

اور فلاسفہ چونکہ وجود کو خدا کا عین مانتے ہیں اس لیے ہم ان سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ اَللّٰہُ قَادِرٌ ۔ اَللّٰہُ عَالِمٌ ۔ ان دونوں جملوں کے ایک معنے ہیں یا الگ الگ۔ اگر ایک ہیں تو دوسرے جملے کا بالکل لغو اور مہمل ہونا لازم آئے گا۔ اور الگ الگ ہیں تو وہ یہ ہیں کہ پہلے جملے میں وصف قدرت کا پتا چلتا ہے اور یہ دوسرے جملے میں وصف علم کا ثبوت ملتا ہے یہی ہمارا مدعا ہے۔

اس جگہ ایک سوال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اَللّٰہُ اٰمِرٌ وَّنَاہٍ وَّمُخْبِرٌ یہ تین جملے ہیں ان کے ایک معنے ہیں یا الگ الگ۔ اگر ایک ہیں تو پچھلے جملوں کا لغو ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے اور اگر الگ الگ ہیں تو خدا کے کلام میں تعدد لازم آئے گا۔ اسی پر کیا انحصار ہے بلکہ مختلف اعتبارات کے لحاظ سے ہزارہا قسم کے کلام خدا میں لازم آئیں گے۔ اسی طرح اِنَّہٗ عَالِمٌ بِالْاَعْرَاضِ وَاِنَّہٗ عَالِمٌ بِالْجَوَاھِرِ یہ بھی دو جملے ہیں ان کا مفہوم ایک ہے۔ یا ہر ایک کا الگ الگ ہے اگر ہے تو لازم آئے گا کہ جو شخص اعراض کا عالم ہو وہ اسی علم کے لحاظ سے جواہر کا بھی عالم ہو۔ حالانکہ یہ غلط ہے اور اگر ان کے معنے الگ الگ ہیں تو خدا کے غیر متناہی علوم لازم آئیں گے۔ اور قدرت کلام اور ارادہ وغیرہ میں بھی یہی حال ہوگا۔ مثلاً جتنی چیزوں پر خدا قادر ہے۔ ان میں سے ہر ایک کے مقابل الگ الگ قدرتیں ہوں گی۔ اسی طرح جس قدر اس کے معلومات ہیں۔ اسی قدر علوم بھی ہوں گے۔ حالانکہ یہ محال ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ مثلاً قدرت صرف ایک وصف ہے جو مختلف افراد کا سرچشمہ ہے۔ اسی سے یہ سب اوصاف منتزع ہوتی ہیں اور وہی الکام کرتا دمحل ہے اس کا جواب ملاحظہ ہو۔

یہ ایک سوال ہے کہ جس نے اسلامی دنیا کو حیرت میں ڈال دیا ہے اور بڑے

بڑے جلیل القدر علماء سے اس کا جواب نہ بن پڑا۔ آخر تنگ آکر انہوں نے قرآن اور اجماع کو اپنا مستدل بنانا چاہا کہ تمام مسلمانوں کا اجماع ہو چکا ہے کہ علم قدرت اور ارادہ وغیرہ خدا کی صفات ہیں اور اس کے ساتھ قائم ہیں اور قرآن اور احادیث میں خدا پر عالم قادر اور مرید وغیرہ کا اطلاق کیا گیا ہے اور سب مشتقات کے صیغے ہیں جو ذات اور وصف پر دلالت کرتے ہیں۔ مگر فلاسفہ کے نزدیک اجرایا نحوی اختیارات کوئی وقعت نہیں رکھتے۔

اس سوال کا جواب وہ ہے کہ جو ہم بیان کرتے ہیں۔ یہ امر معتزلہ اور فلاسفہ سب کو ماننا پڑے گا کہ دلائل کی رو سے خدا کے علاوہ اور چیزوں کا ثبوت بھی ملتا ہے جو خدا کے ساتھ خاص قسم کا تعلق رکھتی ہیں۔ انہیں چیزوں کی وجہ سے خدا کو عالم قادر، مرید اور حی وغیرہ کہا جاتا ہے۔ اگر خدا کے ساتھ کسی اور حیثیت کا لحاظ ہوتا تو خدا پر بجز مفہوم خدا کے اور کوئی مفہوم محمول نہ ہو سکتا۔ جب یہ امر واضح ہو گیا کہ خدا کے ساتھ چند اشیا کو خاص قسم کا تعلق ہے تو ان میں تین مذہب ہیں۔ جن میں سے دو فرا افراط و تفریط پر مبنی ہیں اور ایک مذہب جو اہل سنت والجماعۃ کا مذہب ہے۔ نہایت ہی درمیانی حیثیت کو لیئے ہوئے افراط و تفریط سے بالکل الگ ہے۔

تفریط والا مذہب تو فلاسفہ کا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا ہی تمام صفات کا سرچشمہ اور مرکز ہے اس کی ذات کے درجہ میں نہ کوئی صفت ہے اور نہ کوئی موصوف ہے۔ اور بعض معتزلہ اور کرامیہ بالکل افراط کی طرف جھک گئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مثلاً جتنی چیزوں کے ساتھ خدا کی قدرت کو تعلق ہے اتنی ہی خدا میں قدرتیں موجود نہیں اور جن قدر امور کے ساتھ خدا کا علم متعلق ہوتا ہے۔ اتنے ہی خدا کے ساتھ علوم قائم ہیں۔ اسی طرح باقی صفات میں بھی وہ کثرت اور تعدد کے قائل ہیں۔

تیسرا مذہب جو کہ متوسط کہلانے کا مستحق ہے اور افراط و تفریط سے خالی ہے وہ اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ اختلاف کے کئی مراتب ہیں بعض چیزوں کا اختلاف ذاتی ہوتا ہے۔ جیسے حرکت اور سکون کا اختلاف۔ اور قدرت اور علم۔ جوہر اور عرض کا اختلاف۔ اور بعض اشیاء کا اختلاف عارضی اور خارجی تعلقات کی

حیثیت سے ہوتا ہے۔ جیسے زید کے بالوں کی سیاہی اور عمر کے بالوں کی سیاہی کا اختلاف وغیرہ وغیرہ۔ اختلاف کی ان دونوں قسموں میں نمایاں فرق ہے۔ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ قدرت اور علم میں جو اختلاف ہے وہ زید کے بالوں کی سیاہی کے علم اور عمر کے بالوں کی سیاہی کے علم کے اختلاف سے الگ ہے بلکہ ان دونوں اختلافات میں تباین ذاتی ہے۔ قدرت اور علم کسی مفہوم کے تحت میں نہیں آسکتے اور ان دونوں سیاہیوں کے علوم معلق علم کے تحت میں ہیں۔ جن چیزوں میں ذاتی اختلاف ہوتا ہے اور چیزوں کے لیئے ایک ذات یا صفت کا منبع یا مرکز ہونا درست نہیں اور جن چیزوں میں دوسری قسم کا اختلاف ہے ان کے لئے مابہ الاشتراک کا منبع اور مرکز ہونا ضروری ہے۔ سو اس قاعدہ کے مطابق علم۔ قدرت اور ارادہ وغیرہ یعنے خدا کی سات صفات میں چونکہ ذاتی اختلاف ہے۔ اس لیئے علم کے افراد کا مرکز علم اور قدرت کے افراد کا سرچشمہ قدرت ہوگی

معتزلہ چونکہ قدرت کے قائل نہیں اور ارادہ کو مانتے ہیں اس لیئے ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ قدرت اور ارادہ میں فرق کرنے کی کیا وجہ ہے۔ اگر خدا کا بغیر قدرت کے ہونا جائز ہے تو بغیر ارادہ کے ہونے میں کیا نقصان ہے۔ اگر وہ یہ کہیں قدرت اس کے ساتھ متحد ہے کیونکہ وہ بلا کسی اور چیز کی اعانت کے جمیع اشیاء پر قادر ہے اور اگر ارادہ اس کا عین ہو تو جمیع امور ارادی کا ارادہ کرنا اس کے لیئے ضرور ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ امور ارادی میں ایسے امور بھی ہیں جو ایک دوسرے کی ضدین ہیں۔ اور منہ دل کا ایک وقت میں ارادہ کرنا ناجائز ہے۔ بخلاف قدرت کے کیونکہ وہ ضدوں کے ساتھ ایک وقت میں قدرت کا متعلق ہونا جائز ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جیسا خدا بغیر کسی اعانت کے قادر ہے ویسا ہی بغیر کسی کی مدد کے مرید بھی ہے اور باوجود اس کے اسکا ارادہ بعض چیزوں کے ساتھ خاص اوقات میں متعلق ہوتا ہے اور بعض کے ساتھ نہیں ہوتا اور یہ ایسا ہی ہے جیسا تمہارے نزدیک وہ بلا کسی کی اعانت کے قادر ہے مگر حیوانات کے افعال پر کہ قادر نہیں جب قدرت کے خدا کے ساتھ متمنع ہونے میں اسکا بعض امور پر

قادر نہ ہوتا مدلل انداز نہیں تو ارادہ کی حیثیت میں طرف بعض اوقات میں بعض اشیا کے ساتھ اس کے ارادے کا متعلق ہونا کیا اثر رکھ سکتا ہے۔

فلاسفہ باقی صفت کو خدا کا عین مانتے ہیں اور کلام کو اس سے الگ تسلیم کرتے ہیں۔ ان پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں ایک یہ کہ اگر انبیا علیہم السلام کے دلوں میں الہام اور القاء کے طور پر کلمات پیدا ہوجانے سے خدا کو متکلم کہنا درست ہے تو ان کے یا کسی اور چیز کے حرکت کرنے یا بولنے سے خدا کو متحرک یا آواز کنندہ کہنا بھی درست ہوگا۔ کیوں کہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق ہے جیسے کلمات انبیا علیہم السلام کے ساتھ قائم ہیں اور خدا کے ساتھ ان کو حلول وغیرہ کا کوئی علاقہ نہیں اور نہ ہی خارج میں ان کا کوئی وجود ہے ویسے ہی حرکت یا آواز بھی متحرک یا آواز کنندہ کے ساتھ قائم ہے اور خدا کے ساتھ اس کو کوئی تعلق نہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ عالم خواب میں جو چیزیں انسان مشاہدہ کرتا ہے وہ محض خیالی چیزیں ہوتی ہیں۔ نبوت جیسے عظیم الشان منصب کا دارومدار اس کو قرار دینا حماقت کی دلیل ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ خدا کی صفات اس کے مغائر ہیں۔ تو اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ نہ عین ہیں نہ مغائر۔ کیونکہ ہم "اللہ" کا لفظ زبان سے نکالتے تو اس سے خدا اور اس کی صفات دونوں مراد لیتے ہیں نہ فقط خدا۔ اس لیے کہ اس لفظ کا اطلاق خدا پر بغیر اس کی صفات کے درست نہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ نہ یہ کہنا درست ہے کہ علم فقہ عین فقیہہ ہے اور نہ یہ کہنا صحیح ہے کہ اس سے مغائر ہے۔ اسی طرح زید کے ہاتھ کو نہ زید کا عین کہہ سکتے ہیں نہ مغائر اصلی بات یہ ہے کہ جو چیز کسی کے نام میں شریک ہو وہ اس کا عین کہلا سکتی ہے نہ مغائر ان دونوں لفظوں کا اس پر اطلاق درست نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ علم فقہ انسان سے مغائر ہے تو کسی حد تک یہ کہنا تو درست ہوگا مگر یہ کہنا ہرگز صحیح نہ ہوگا کہ فقہ فقیہہ سے مغائر ہے کیونکہ انسان کے مفہوم میں فقہ ماخوذ نہیں ہے اسلئے اگر فقہ کو اس سے مغائر کہا جائے تو یہ کہنا درست ہے

مگر فقیہ کے مفہوم میں فقہ ملحوظ ہے اگر فقہ کو فقیہ سے مغائر کہا جائے تو یہ کہنا درست نہ ہوگا

دوسرا حکم | جو صفات خدا کے ساتھ ہیں نہ یہ بات کہ کسی اور چیز کے ساتھ قائم ہوں یا اپنے وجود میں مستقل ہوں معتزلہ کے نزدیک چونکہ ارادہ حادث ہے اور خدا محل حوادث نہیں اس لیے ان کے نزدیک ارادہ مستقل فی الوجود ہے یعنے کسی چیز کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ اگر کسی اور چیز کے ساتھ ارادہ قائم ہو تو اسی کو مرید بھی کہا جائے گا نہ خدا کو۔ اور کلام کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں کہ خدا کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ یہ بھی ارادہ کے مانند حادث ہے بلکہ یہ جمادات کے ساتھ قائم ہے اور ان کے ساتھ اس کا قیام خدا کو متکلم کہنے کا ذریعہ ہے۔

خدا کے ساتھ صفتوں کے قیام کی دلیل ہماری گذشتہ تقریروں سے بخوبی معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ جہاں ہم نے دلائل کے ذریعہ خدا کا وجود ثابت کیا ہے وہاں اس کی صفتوں کو زبردست دلائل سے ثابت کیا ہے اور اس کی صفات کے ساتھ موصوف ہونے کے یہی معنے ہیں کہ یہ اس کے ساتھ قائم ہیں۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اَللّٰہُ عَالِمٌ اور قَامَ بِذَاتِہٖ عِلْمٌ کے معنے اور اسی طرح اَللّٰہُ مُرِیْدٌ اور قَامَ بِذَاتِہٖ اِرَادَةٌ کے معنے اور اَللّٰہُ لَیْسَ بِمُرِیْدٍ اور لَمْ تَقُمْ بِذَاتِہٖ اِرَادَةٌ کے معنے ایک ہی ہیں۔

جس شے کے ساتھ ارادہ قائم نہ ہوں اس کو مرید کہنا ایسا ہے جیسا کسی چیز کو متحرک کہا جائے اور حقیقت میں حرکت کسی اور کا فعل ہو اسی طرح متکلم اس کو کہا جاتا ہے جو محل کلام ہو کیونکہ ھُوَ مُتَکَلِّمٌ اور قَامَ بِہٖ التَّکَلُّمُ میں معنے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں اور اسی ھُوَ لَیْسَ بِمُتَکَلِّمٍ اور لَمْ یَقُمْ بِذَاتِہٖ التَّکَلُّمُ کے ایک ہی معنے ہیں۔ اگرچہ خدا پر لَمْ یَقُمْ بِذَاتِہٖ التَّکَلُّمُ کا اطلاق درست ہے تو لَیْسَ بِمُتَکَلِّمٍ کا اطلاق بھی جائز ہوگا۔

سب سے زیادہ تعجب انگیز ان کا یہ دعوٰی ہے کہ وصف ارادہ کسی محل کے ساتھ قائم نہیں۔ کیونکہ اگر کسی صفت کا بغیر محل کے موجود ہونا جائز ہے تو علم قدرت سیاہی اور

حرکت وغیرہ کا بلا محل موجود ہونا جائز ہوگا۔ اور اگر یہ بات تھی تو کلام کی نسبت بھی اس کے بلا محل موجود ہونے کا قائل ہونا ان کو ضروری تھا حالانکہ اور یہ نہ کہتے کہ کلام جمادات کے ساتھ قائم ہے اور اگر کلام کے لیئے بسبب اسکے وصف اور عرض ہونے کے محل میں ہونا ضروری تھا تو ارادہ کا محل میں ہونا بطریق اولٰے ضروری ہے۔

تیسرا حکم اس کی صفتیں قدیم ہیں کیونکہ اگر حادث ہوں تو خدا کے ساتھ قائم ہوں یا نہ۔ اگر قائم ہوں تو اس کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور اگر قائم نہ ہوں تو خدا کا ایسی صفتوں کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئے گا۔ جو اس کے ساتھ غیر قائم ہیں۔ حیوٰۃ اور قدرت کو تو سب قدیم کہتے ہیں صرف علم اور ارادہ اور کلام کو بعض لوگ حادث کہتے ہیں اور چونکہ صفات باری تعالیٰ کا قدم خدا کے محل حوادث ہونے پر موقوف ہے لہٰذا ہم اس پر تین دلیلیں قائم کرتے ہیں۔

دلیل اول جو حادث ہے وہ ممکن الوجود ہے اور خدا تعالیٰ واجب الوجود ہے۔ اب اگر اس کی صفتیں حادث ہوں تو ان کا حدوث اسکے وجوب میں ضرور خلل انداز ہوگا کیونکہ امکان اور وجوب دو متناقض چیزیں ہیں جن کا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔

دلیل دوم اگر خدا محل حوادث ہو تو دو باتوں سے ایک بات ضرور ہوگی یا تو یہ کہ حوادث میں ایک ایسا مرتبہ نکلے گا جس کے پہلے کوئی اور حادث نہ ہوگا اور یا یہ کہ سلسلہ حوادث غیر متناہی مراتب تک چلا جائے گا۔ اگر سلسلہ حوادث میں غیر متناہی مراتب نکلتے گئے تو لازم آئے گا کہ حوادث کے لیئے کوئی آغاز متصور نہ ہو اور یہ محال ہے کیونکہ حادث وہی چیز ہو سکتی ہے جس کے وجود کا آغاز ہو اور اگر کسی درجہ پر سلسلہ حوادث ختم ہو گیا یعنی اخیر میں ایک ایسا حادث برآمد ہوا جس کے آگے کسی اور حادث کا ہونا محال ہے تو پھر یا تو خدا اسکے بغیر کسی اور چیز کا یہ تقاضا ہوگا اور یا خود خدا کا تقاضا ہوگا یعنے خدا کی ماہئیت میں یہ بات داخل ہے کہ حوادث کے ساتھ اس کا متصف ہونا محال ہے تو کسی دوسرے وقت میں اس کا حوادث کے ساتھ متصف ہونا کیونکر جائز ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ جو امر محال ہوتا ہے وہ ہمیشہ محال ہی رہتا اور جو ممکن ہوتا ہے وہ ہمیشہ ممکن رہتا ہے صفت یہ

قائم رہتا ہے۔ دیکھو سب متفق ہیں کہ خدا رنگوں کو قبول نہیں کرتا مگر اس کے معنے یہ نہیں کہ کسی دوسرے وقت میں وہ رنگوں کو قبول کر لیتا ہے۔ الغرض جو جو باتیں اس میں پائی جاتی ہیں وہ ہمیشہ کے لیے پائی جاتی ہیں اور جن جن امور کا پایا جانا خدا میں محال ہے وہ ہمیشہ محال ہے

اگر کوئی یہ کہے کہ تمھاری اس دلیل سے حدوث عالم کا بطلان ثابت ہوتا ہے کیونکہ جس وقت سے عالم کا وجود ہوا ہے اس سے پہلے وقت میں بھی اس کا موجود ہونا جائز تھا اور اس طرح اس وقت سے پہلے وقت میں اس کا پایا جانا جائز تھا غرضیکہ ایسا کوئی وقت نہیں جس میں عالم کا موجود ہونا ممکن نہ ہو پس ثابت ہوا کہ عالم قدیم ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ عالم کا قدیم تب لازم آتا کہ عالم کے لیے حدوث سے پہلے کوئی حقیقت ہوتی جو قبول یا عدم قبول حدوث کے ساتھ متصف ہوتی اور پھر وہ خاص کر حدوث کے ساتھ متصف ہوتی۔ مگر ہمارے نزدیک عالم خدا کا ایک فعل ہے جس کی حدوث سے پہلے کوئی ہستی یا حقیقت نہیں۔ ہاں معتزلہ پر یہ اعتراض وارد ہوسکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک وجود اور عدم میں ایک درجہ کا ثبوت ہے اور اس بنا پر وہ کہتے ہیں کہ عالم ازل میں درجہ ثبوت میں تھا اور پھر درجہ ثبوت سے منتقل ہوکر عالم وجود میں آیا ہے۔

دلیل سوم | اگر خدا کے ساتھ کسی حادث چیز کا قیام ہو تو اس سے پہلے یا اس کی ضد اس کے ساتھ قائم ہوگی۔ یا خدا حادث کے عدم قیام کے ساتھ متصف ہوگا اور حادث کی ضد اور اس کا عدم قیام قدیم ہوں گے یا حادث اگر قدیم ہیں تو ان کا معدوم ہونا اور حادث کا خدا کے ساتھ قائم ہونا محال ہوگا۔ کیونکہ قدیم پر کبھی عدم طاری نہیں ہوسکتا۔ اور اگر حادث ہیں تو ان کے پہلے کوئی اور حادث خدا کے ساتھ قائم ہوگا اور اس سے پہلے کوئی اور وہلم جرا۔ پس حوادث کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے

ہم اسی کو خدا کی صفتوں میں سے کلام اور علم کے ضمن میں ذرا وضاحت سے بیان کرتے ہیں کرامیہ کہتے کہ خدا تعالیٰ ازل سے متکلم ہے اس لیے کہ وہ اپنے اندر کلام کو پیدا کرلے پر قادر رہے اور جب کسی شے کو پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو پہلے اپنے اندر

کلمہ کُن پیدا کر لیتا ہے اور پھر اس کے ذریعہ چیز مطلوبہ کو پیدا کرتا ہے مگر ان کے نزدیک کلمہ کُن پیدا کرنے سے پہلے وہ ساکت ہوتا ہے اور سکوت قدیم ہے اور جہمیہ کہتے ہیں کہ علم حادث ہے اور اس کے وجود سے پہلے خدا غفلت کے رنگ میں تھا اور اسکی یہ غفلت قدیم ہے

ہم کرامیۃ اور جہمیہ سے پوچھتے ہیں کہ اگر سکوت اور غفلت دونوں قدیم ہیں تو ان کا معدوم ہونا اور ان کی جگہ کلام اور علم کا آنا محال ہوگا کیونکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ قدیم پر کبھی عدم طاری نہیں ہو سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ سکوت اور غفلت عدمی چیزیں ہیں کیونکہ سکوت کے معنے ہیں. عدم علم۔ اور اعدام پر شئے کا اطلاق مجازی طور پر ہوتا ہے ورنہ حقیقت میں اعدام کوئی چیز نہیں ہوتی سو اگر سکوت اور غفلت کی بجائے کلام اور علم کا تحقق ہو تو اس سے قدیم چیزوں کا عدم لازم نہیں آتا بلکہ یہ بات ہوگی کہ پہلے صرف خدا ہی تھا۔ اور اب اس کے ساتھ وہ اور صفتیں شریک وجود ہو گئی ہیں۔ دیکھو عالم پہلے معدوم تھا اور پھر جب موجود ہوا ہے تو اس کا عدم سابق اس کے موجود ہونے سے زائل ہو گیا ہے حالانکہ وہ قدیم تھا اسکی وجہ بجز اس کے اور کیا ہے کہ عالم کا عدم سابق کوئی چیز نہ تھا تاکہ اس کے زوال سے قدیم چیز کا زوال لازم آتا۔ اس کا جواب دو طرح پہ ہے۔ الف یہ کہنا کہ سکوت کے معنے ہیں عدم کلام اور غفلت کے معنے ہیں عدم علم۔ اور یہ دونوں اعدام قبیل صفات میں سے نہیں ہیں۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کوئی کہے کہ سفیدی نام ہے عدم سیاہی کا اور سکون کے معنے ہیں عدم حرکت۔ اس لئے سفیدی اور سکون کی کوئی حقیقت نہیں حالانکہ مخالفین کے نزدیک سفیدی اور سکون دونوں مستقل حقائق ہیں بلکہ سکون پر تو حدوث عالم کا ثبوت موقوف ہے سو جیسے سکون کے بعد حرکت کا واقع ہونا حرکت کے حادث ہونے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح سکوت کے بعد کلام کا ظہور متکلم کے حدوث پر دلالت کرے گا۔ کیونکہ جس دلیل سے سکون کا مستقل چیز ہونا ثابت ہوتا ہے اسی دلیل سے سکوت اور غفلت کی واقعیت بھی ثابت ہے کیونکہ جب ہم ایک چیز کی دو کیفیتوں سکون اور حرکت کو ادراک کرتے ہیں تو اس وقت ہمیں اس چیز کا علم بھی حاصل ہوتا ہے اور اس کی ان دو کیفیتوں کے الگ الگ ہونے کو بھی ہم جانتے ہیں

مگر یہاں ایک چیز کا وجود اور ایک کا زوال والا معاملہ نہیں ہوتا کیونکہ کوئی چیز اپنے آپ سے جدا نہیں ہوسکتی۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ جو چیز کسی وصف کے ساتھ متصف ہونے کی قابلیت رکھتی ہے وہ وصف یا اس کی ضد سے خالی نہیں ہوسکتی اور یہ بات علم اور کلام وغیرہ سب اوصاف میں یکساں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم تھوڑی دیر کے لیے مان لیتے ہیں کہ مثلاً سکوت کی کوئی مستقل حقیقت نہیں بلکہ اس کے معنے ہیں خدا کا کلام سے خالی ہونا۔ مگر ہر ایک کو معلوم ہے کہ خالی ہونا خدا کی ایک صفت ہے اور قدیم ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ قدیم خواہ ذات ہو کہ صفت عدم طاری نہیں ہوسکتا۔ اس جگہ ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اعراض کئی قسم کے ہوتے ہیں اور جو لوگ خدا کو محل حوادث قرار دیتے ہیں ان کی یہ مراد ہرگز نہیں کہ انسانوں اور حیوانوں کے مانند خداوند کریم کی ذات میں طرح طرح کے تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں۔ ان لوگوں کے نزدیک رنگوں۔ دکھوں دردوں اور شکلوں وغیرہ سے وہ بالکل منزہ اور بری ہے۔ ان لوگوں کا صرف خدا کی صفات کی نسبت حدوثہ کا خیال ہے اور صفات میں سے بھی صرف ارادہ علم اور کلام کو حادث کہتے ہیں اور حیواۃ اور قدرت کو اہل السنتہ والجماعتہ کی مانند قدیم مانتے ہیں اور سمع اور بصر چونکہ علم کی قسمیں ہیں لہٰذا ان کو بھی علم کے ساتھ شریک فی الحدوث کرتے ہیں۔

علم کو حادث کہنے والا فرقہ جہمیہ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اب بیشک خدا کو معلوم ہے کہ عالم اس وقت سے پہلے موجود تھا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا ازل میں اس کو علم تھا کہ عالم پہلے موجود تھا اور اگر اس وقت اسکو یہ علم نہ تھا بلکہ اب یعنے خدا عالم کے بعد اس کو یہ علم حاصل ہوا ہے تو ثابت ہوا کہ اس کا علم حادث ہے۔

جو لوگ ارادہ کو حادث کہتے ہیں ان کی یہ دلیل ہے کہ اگر ارادہ قدیم ہو تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جب قدرت اور ارادہ دونوں موجود

ہوں تو جس چیز کے ساتھ ارادہ متعلق ہوتا ہے وہ فوراً موجود ہو جاتی ہے۔ پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ قدرت اور ارادہ دونوں قدیم ہیں اور نظام عالم حادث ہے اسی واسطے معتزلہ کہتے ہیں کہ ارادہ حادث ہے اور بغیر محل کے موجود ہے اور کرامیہ کہتے ہیں کہ یہ حادث ہے اور خدا کے ساتھ قائم ہے اور کلام کہ یہ بعض ایسی چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے جو زمانہ ماضی کے ساتھ تعلق رکھتی ہیں مثلاً اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوْحًا اِلٰی قَوْمِہٖ ۔ اگر اب کلام قدیم ہو تو خدا کا نوحؑ کو مخاطب کرنا کیسے صحیح ہوگا جبکہ نوحؑ اور اسکی قوم کا نام ونشان ہی نہ تھا۔ اسی طرح اگر یہ قدیم ہو تو خدا کا موسیٰ علیہ السلام کو اَخْلَعْ نَعْلَیْکَ کے ساتھ خطاب کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ حالانکہ ازل میں نہ موسیٰ تھا اور نہ اس کے نعلین۔ نیز خدا کے کلام میں بعض اوامر ہیں اور بعض نواہی۔ سو اگر اسکا کلام قدیم ہو تو ازل میں اس کا آمر ناہی ہونا ماننا پڑے گا۔ اور یہ ہر ایک کو معلوم ہے کہ امر اور نہی کے لیے مامور اور منہی کا ہونا ضروری ہے تو جب ازل میں مامور اور منہی نہیں تو وہ آمر اور ناہی کس طرح ہوگا۔ اس کا جواب ہم اس طرح دیتے ہیں کہ خدا تعالیٰ ازل میں جانتا تھا کہ عالم ایک وقت پیدا ہوگا اور یہ ایسا علم ہے۔ جس میں عالم کے وجود سے پہلے اور اس کے موجود ہونے کے وقت اور اسکے پیچھے کوئی فرق نہیں آیا یہ ایک صفت ہے جس کے ذریعہ خدا کو جب عالم موجود نہیں تھا۔ اس طرح پر علم تھا کہ یہ زمانہ مستقبل میں ہوگا اور جب یہ موجود ہوا ہے تو اس کے ذریعہ اس کو اس طرح علم ہے کہ عالم اب موجود ہے اور کچھ زمانہ گذرا تو اس کے ذریعہ خدا کو اس طرح علم ہے کہ یہ زمانہ ماضی میں موجود ہوا ہے۔ الغرض عالم میں زمانہ کے اختلاف کے اعتبار سے تغیرات پیدا ہیں۔ مگر اس کا علم جوں کا توں باقی رہا ہے۔ اس کو جیسا عالم کے موجود ہونے کے بعد اس کا علم ہے پہلے بھی ایسا ہی تھا۔

اسکی مثال یہ ہے کہ فرض کرو ایک شخص کو معلوم ہے کہ زید آفتاب نکلتے ہی اس کے پاس آئے گا اور یہ علم بھی اس کو آفتاب نکلنے سے پہلے حاصل ہوا ہے اور یہی علم زید کے آنے سے پہلے اور اسکے آنے کے وقت اور اس کے بعد بھی برابر باقی رہا ہے ایسا نہیں ہوا کہ زید کی ان تین حالتوں کے ساتھ ساتھ علم میں بھی تغیر و تبدل واقع ہوتا رہے۔ سو جس

طرح اس صورت مفروضہ میں ایک ہی علم ہے جس کے ذریعہ زید کی تینوں حالتوں کا انکشاف ہو رہا ہے۔ اسی طرح خدا کے ساتھ ازل سے وصف علم قائم ہے جس میں زمانہ کے تغیرات سے کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا اور اسی وصف کے ذریعہ خدا کو ہر حال میں کائنات عالم کا احساس رہتا ہے اور ان میں خواہ ہزاروں انقلاب واقع۔ اسکی حالت میں کوئی فرق نہیں۔ سمع اور بصر کو بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہیئے کیونکہ یہ دونوں بھی ایسی صفتیں ہیں۔ جن کے ذریعے مرئی اور مسموع کا انکشاف ہوتا ہے۔ مگر اس میں حدوث کو کوئی دخل نہیں بلکہ وصف علم مانند یہ دونوں بھی قدیم میں ہاں مرئی اور مسموع بیشک حادث ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ ایک چیز کا اختلاف جو اس کے مختلف ازمنہ میں متحقق ہونے کے لحاظ سے اس کو لاحق ہو وہ اس اختلاف ذاتی سے زیادہ نہیں ہوتا جو اشیا کی ذاتوں میں ہوتا ہے اور جب جہمیہ کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ اگرچہ خدا کے معلومات متعدد اور باہم مختلف ہیں۔ مگر ان تمام کو خدا تعالیٰ ایک ہی وصف علم سے ادراک کرتا ہے تو اس امر کے تسلیم کرنے سے کیوں بغلیں جھانکتے ہیں کہ وہ ہی وصفِ علم خدا کے ساتھ قائم ہو اور اسی کے ذریعہ خدا تعالیٰ جہان کو خواہ وہ کروڑوں رنگ بدلے جانتا ہو۔

نیز جہمیہ پر ایک اور زبردست اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ جیسا وہ کہتے ہیں اگر ہر حادث کے ساتھ اس کے علم کا حادث ہونا ضروری ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ یہ علم بھی خدا کو معلوم ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو اس پر ایک سخت قباحت لازم آئے گی وہ کہ یہ حادث ہے مگر خدا کو اس کا علم نہیں اور جب وصفِ علم حالانکہ اسکو خدا کی ذات کے ساتھ ایک قرب حاصل ہے۔ خدا کو مجہول ہے تو جو چیزیں خدا سے بالکل مبائن ہیں۔ اگر وہ خدا کو معلوم نہ ہوں تو اس میں کیا قباحت ہوگی۔ اور اگر معلوم ہے تو دو باتوں میں سے ایک بات ہوگی یا تو اس کے معلوم ہونے کے لیے کسی اور علم کی ضرورت ہوگی۔ اور اس کے لیے کسی اور کی احتیاجی ہوگی۔ اور یا یہ ہوگا کہ اسی علم کے ذریعہ خدا نے حادث کو خود علم معلوم کیا ہے۔ اگر پہلی بات ہے تو علوم کا غیر متناہی ہونا لازم آئے

گا۔ اور یہ محال ہے۔ باقی رہی دوسری بات یعنی اسی ایک ہی وصف علم کے ذریعہ حادث اور خود اس کی ذات کو خدا نے معلوم کیا ہو۔ سو جب ایک ہی وصف کا دو ہی چیزوں کے ادراک کا باعث ہونا جہمیہ کے نزدیک جائز ہے تو اس بات کو کیوں نہیں مان لیتے کہ اسی ایک ہی وصف کے ذریعہ خدا تعالیٰ جہان کو پہلے بھی جانتا تھا اور اب بھی جانتا ہے اور آیندہ بھی اس کو ایسا ہی علم رہے گا۔

معتزلہ جو ارادہ کو حادث کہتے ہیں ان سے ہم پوچھتے ہیں کہ اس کے حدوث سے پہلے کوئی اور ارادہ تھا جس کے ذریعہ یہ پیدا ہوا ہے یا یہ بلا ارادہ پیدا ہوا ہے دوسری بات تو صریحاً باطل ہے کیونکہ کوئی حادث بدون ارادہ کے حادث نہیں اور اگر اس سے پہلے کوئی اور ارادہ تھا تو اس سے پہلے بھی کوئی اور ارادہ ہو گا یہ تسلسل ہے جو محال ہے۔

اب رہے کرامیہ۔ سو ان پر بھی وہی اعتراض وارد ہوتا ہے جو معتزلہ پر ہم نے کیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک خدا جب کسی چیز کو پیدا کرنے لگتا ہے تو پہلے اپنے اندر کوئی چیز پیدا کر لیتا ہے اور اس کے ذریعہ چیز مطلوبہ کو پیدا کرتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ خاص وقت میں اپنے اندر ایک چیز کو پیدا کرنے کی کون سی چیز علّت ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کی علت کوئی اور چیز ہو گی پھر اس میں سلسلۂ کلام چلے گا تو تسلسل پر بات ختم ہو گی۔ بعض کرامیہ جو یہ کہتے ہیں کہ وہ چیز جس کو خدا نے جہان کے پیدا کرنے سے پہلے اپنے اندر پیدا کیا ہے کلمۂ کُن ہے یہ تین وجوہ سے قابل تسلیم ہے۔

ایک یہ کلمۂ کُن ایک آواز ہے اور آوازوں کا خدا کے ساتھ قیام ناجائز ہے اور ایک یہ کہ کلمہ بھی جہان کے مانند حادث آیا۔ اس کے لیے کسی اور قول کی ضرورت ہے یا نہیں اگر نہیں تو جہان کے لیے بھی کسی اور چیز کے تقدم کی ضرورت نہ ہو گی اور اگر اس کے لیے کسی اور قول کی ضرورت ہوئی تو وہ بھی اس اس کی طرح حادث ہے اس کے لیے کسی اور قول کا ہونا ضروری ہو گا۔ پھر اس

کو کسی تیسرے قول کی اور اس کو چوتھے قول کی ضرورت ہوگی۔ اسی طرح سلسلۂ احتیاج سے تسلسل لازم آئے گا اور وہ محال ہے۔

ایسے بیوقوفوں کے ساتھ خطاب کرنا بھی ناجائز ہے جن کا یہ مذہب ہو کہ ہر ایک حادث کے مقابلہ کلمۂ کُن ہے کیونکہ جب حادث غیر متناہی ہیں تو غیر متناہی آوازوں کا خدا کے ساتھ قائم ہونا تسلیم کرنا پڑے گا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ جب کُن کے ذریعہ خدا نے جہان کو اپنا مخاطب بنایا تھا اس وقت جہان معدوم تھا یا موجود تھا۔ اگر معدوم تھا تو مخاطب کس کو بنایا۔ مخاطب وہ چیز ہوسکتی ہے جو ذی شعور اور موجود ہو اگر موجود تھا تو موجود کو موجود کرنے کے کیا معنے ہوں گے۔ خدا کا تو اس قول اِذَا اَرَدْنَاہُ اَنْ نَّقُوْلَ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنُ سے صرف اپنی قدرتِ کاملہ کا اظہار مقصود ہے اور بس۔

کلام بھی علم اور ارادہ کی طرح قدیم ہے اور جنھوں نے خدا کے اس قول اِخْلَعْ نَعْلَیْکَ اور اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوْحًا سے اس کا حدوث ثابت کیا ہے انھوں نے کلام لفظی اور کلام نفسی میں فرق نہیں کیا یا وہ کلامِ نفسی سے بے خبر ہیں۔ ان دو جملوں سے کلام لفظی کا حدوث بے شک ثابت ہوتا ہے مگر کلامِ نفسی کا حدوث ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کے ساتھ حضرت نوح کو نبی بنا کر بھیجنے کی خبر قائم ہے جس کے تعبیرین مختلف ہیں۔ جب حضرت نوح پیدا نہیں ہوئے تھے مگر عہدہ نبوت کے ساتھ ممتاز نہیں کیے گئے تھے۔ اس وقت اس کی تعبیر اِنَّا نُرْسِلُہٗ کے ساتھ کی جاتی تھی اور جب نبی بن کر دنیا میں آئے تو اِنَّا اَرْسَلْنَا کے ذریعہ اس کی تعبیر کی گئی غرض اعتبارات اور تعبیرات مختلف ہیں اور معتبر عنہ میں کوئی تغیر نہیں کیونکہ وہ صرف حضرت نوحؑ کے نبی بنا کر بھیجنے کی خبر ہے۔ جو ان کے نبی ہونے سے پہلے اس کی تعبیر اِنَّا نُرْسِلُہٗ سے اور ان کے نبی ہونے کے بعد اِنَّا اَرْسَلْنَا سے کی گئی ہے۔ مگر عنوانات کے اختلاف سے معنوں میں اختلاف

نہیں واقع ہوتا۔

اسی طرح اُطْلُبْ الْعِلْمَ امر پر دلالت کرتا ہے اور امر کے معنے ہیں اقتضا اور طلب جو آمر کی ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور ان کے قائم ہونے کے لیے مامور کا موجود ہونا ضروری نہیں بلکہ مامور کے موجود ہونے سے پہلے ہی اقتضا اور طلب کا آمر کے ساتھ قائم ہونا جائز ہے اور جب مامور موجود ہوتا ہے تو اس پہلی اقتضا اور طلب کے سبب سے وہ مامور ہوتا ہے اور دوبارہ صیغہ امر کے ذریعہ اقتضا اور طلب کی ضرورت نہیں ہوتی۔

جس شخص کے گھر لڑکا نہ ہو اس کے دل میں یہ اقتضا ہوتی ہے کہ اگر میرے ہاں لڑکا پیدا ہو تو میں اس کو علم پڑھاؤں گا اور وہ اپنے دل ہی میں لڑکے کا تصور کر کے اس کو کہتا ہے اُطْلُبِ الْعِلْمَ سو اگر اس کے گھر لڑکا پیدا ہو۔ اور اس کے ساتھ عقل اور شعور بھی رکھتا ہو۔ تندرست بھی ہو اور اس کو معلوم بھی ہو جائے کہ میرے باپ کی خواہش ہے کہ میں پڑھوں تو صرف اتنی ہی بات سے وہ جان جائے گا کہ میں باپ کی طرف سے پڑھنے کے بارے میں مامور ہوں اور اس بات کو معلوم کرنے کے لیے اس کو اس امر کی ضرورت نہ ہوگی کہ اس کا باپ صیغۂ امر کے ذریعہ اپنی خواہش ظاہر کرے مگر چونکہ عموماً لڑکوں کو بدوں ایسے لفظوں کے جو ان کے باپوں کے مقتضیات پر دلالت کریں۔ ان کے مقتضیات کا علم نہیں ہوتا لہٰذا ان کو اس علم کے لیے لفظوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسی طرح امر خدا کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے اور اس پر دلالت کے الفاظ حادث ہیں مگر مامور کا وجود ہونا ضروری نہیں صرف اس امر کے لیے مامور کا تصور کافی ہے۔ ہاں بے شک مامور کا ممکن ہونا امر کے لیے شرط ہے۔ اگر وہ مستحیل الوجود ہو تو مامور نہیں بن سکتا اور ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ خدا کے ساتھ ایسے افعال کی اقتضا اور طلب قائم ہے جن کا وجود محال ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمھارے نزدیک خدا تعالیٰ ازل میں آمر اور ناہی تھا

یا نہیں۔ اگر کہو کہ تھا تو جب اس وقت مامور اور منہی نہیں تھے تو وہ آمر اور ناہی کس چیز کے مقابلہ میں تھا تو ثابت ہوا کہ اس کا آمر ناہی ہونا حادث ہے؛ اور یہی مدعا ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ اقتضا اور طلب خدا کے ساتھ قائم ہیں اور ان کے قیام کے لیے مامور کا موجود ہونا ضروری نہیں تو اس سوال کے یہ معنے ہوئے کہ مامور اور منہی کے وجود سے پہلے لفظ آمر اور ناہی کا اطلاق خدا پر جائز ہے یا نہیں یہ ایک لفظی بحث ہے جس سے نفس طلب پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا اور نہ ہی لفظی جھگڑوں کے درپے ہونا اہل علم کے شایان شان ہے مگر تاہم اس کے متعلق ہم کچھ لکھنا چاہتے ہیں۔

مامور اور منہی کے وجود سے پہلے آمر اور ناہی کا اطلاق خدا پر جائز ہے جیسے مقدور کے موجود ہونے سے پہلے خدا پر لفظ قادر کا اطلاق جائز ہے اس لفظ کے اطلاق کے لیے ان کے نزدیک مقدور کا موجود ہونا ضروری نہیں بلکہ اس کا ممکن اور متصور ہوتا کافی ہے۔ اسی طرح آمر اور ناہی کے اطلاق کے لیے بھی ان کو مناسب تھا کہ کہتے کہ مامور اور منہی کا وجود ضروری نہیں بلکہ اس کا ممکن اور متصور ہونا کافی ہے اور جیسے موجود شے کے ساتھ علم متعلق ہوتا ہے ویسے معدوم کے ساتھ بھی متعلق ہو سکتا ہے بلکہ ایک اور بات ہے وہ یہ کہ جیسے لفظ آمر مامور کا اقتضا کرتا ہے ویسے مامور بہ کا بھی تقاضا کرتا ہے اور مامور بہ موجود نہیں ہوتا بلکہ اس کا معدوم ہونا شرط ہے دیکھو جب ایک شخص اپنے لڑکے کو مرتے وقت کسی اچھے کام کرنے کا وصیت کے طور پر امر کرتا ہے۔ اور جب وہ لڑکا اپنے باپ کے مرنے کے بعد اس کی وصیت کے مطابق عمل کرتا ہے تو کہا جاتا ہے اس نے اپنے باپ کا امر بجا لایا ہے حالانکہ اس وقت نہ آمر ہے اور نہ امر۔ اور وصیت کے وقت مامور بہ کا وجود نہیں تھا مگر باوجود اس کے یہ کہنا جائز ہوتا ہے کہ وہ باپ کا امر بجا لایا ہے۔ سو جب آمر کا اطلاق خدا پر مامور بہ کے وجود کا مقتضی نہیں ہوتا اور اسی طرح مامور کا بجا لانا آمر اور امر کے وجود ہونے کا تقاضا نہیں کرتا تو مامور کے موجود ہونے کا تقاضا کیونکر کرے گا۔

چوتھا حکم ان سات صفتوں سے جو صیغے مشتق ہوتے ہیں وہ خدا پر احمل متعارف کے طور پر محمول ہوتے ہیں یعنے خدا زندہ ہے قدرت والا ہے جاننے والا ہے ۔ سننے والا ہے ۔ دیکھنے والا ہے اور دوسرے لفظوں میں خدا حیّ ہے قادر ہے ۔ عالم ہے ۔ سمیع ہے ۔ بصیر ہے ۔ متکلم ہے ۔

اور جو صیغے اس کے افعال سے مشتق ہوتے ہیں مثلاً رزق دینے والا ۔ پیدا کرنے والا ۔ عزت دینے والا ۔ ذلت دینے والا اور دوسرے لفظوں میں رازق خالق ، معز ، مذل ۔ ان کے محمول ہونے میں اختلاف ہے ۔ اصل بات یہ ہے کہ جس قدر مشتقات خدا پر محمول ہوتے ہیں وہ چار قسم ہیں ۔

(۱) جو صرف خدا کی ذات پر دلالت کرتے ہیں جیسے موجود ۔ اس قسم کے مشتقات کے خدا پر محمول ہونے میں سب کا اتفاق ہے

(۲) جو خدا پر بھی دلالت کرتے ہیں اور علاوہ اس کے عدمی وصف بھی سمجھا جائے جیسے قدیم ۔ باقی ۔ واحد اور غنی ۔ کیونکہ قدیم کے معنے ہیں ۔ وہ ذات جس سے پہلے عدم نہ ہو ۔ اور باقی کے معنے ہیں جس پر عدم طاری نہ ہو اور واحد کے معنے ہیں جس کا شریک نہ ہو اور غنی کے معنے ہیں جو کسی کا محتاج نہ ہو یہ مشتقات بھی ازلاً و ابداً محمول ہوتے ہیں کیونکہ جو صفات خدا میں نہیں پائی جائیں ۔

(۳) جو خدا پر بھی اور وجودی صفتوں پر بھی دلالت کرتے ہیں جیسے حی ۔ قادر ، متکلم مرید ، سمیع ۔ بصیر ، عالم ۔ آمر ۔ ناہی وغیرہ ۔ جن لوگوں کے نزدیک خدا کی صفتیں قدیم ہیں ۔ ان کے نزدیک اس قسم کے مشتقات بھی ازل سے ابد تک اس پر محمول ہیں

(۴) جو خدا پر بھی دلالت کرتے ہیں اور اس کے افعال پر بھی جیسے جواد رزاق خالق ۔ معز ۔ مذل وغیرہ ۔ اس قسم کے مشتقات میں اختلاف ہے ۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ بھی خدا پر ازل میں محمول تھے کیونکہ اگر اس وقت ان کا محمول ہونا جائز ہو بلکہ بعد میں محمول ہوں تو خدا میں تغیر لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ازل میں خدا پر یہ مشتقات محمول نہیں ہو سکتے کیونکہ مثلاً خالق کے محمول ہونے کے

یہ معنے ہیں کہ خدا نے کسی چیز کو پیدا کیا ہے اور جب ازل میں کسی شے کو اس سے پیدا ہی نہیں کیا کو پھر وہ خالق کیونکر کہلا سکتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ تلوار جب اپنی میان میں ہوتی ہے تو اس وقت بھی اس پر صارم (کاٹ دینے والی) کا اطلاق درست ہوتا ہے اور جب اس سے کسی چیز کو کاٹا جاتا ہے تو یہی صارم اس پر محمول ہوتا ہے۔ مگر دونوں صورتوں میں فرق ہوتا ہے۔ جب تلوار میان میں تھی تو صارم بالقوۃ تھی اور جب اس سے کوئی چیز کاٹی گئی ہے تو صارم بالفعل ہے۔ اسی طرح جب پانی کوزہ میں ہوتا ہے تو بھی اور جب پیا جاتا ہے تو بھی اس پر مروّی (پیاس بجھانے والا) صادق آتا ہے۔ مگر جب کوزہ میں ہوتا ہے تو مروی بالقوت ہوتا ہے اور دوسری صورت میں بالفعل تلوار پر جب وہ میان میں ہوتی ہے اور پانی پر جب وہ کوزہ میں ہوتا ہے صارم اور مروی کے اطلاق کے معنے یہ ہیں کہ تلوار اور پانی میں کاٹنے اور سیراب کرنے والی صفت موجود ہے۔ اگر تلوار سے کاٹنا اور پانی سے سیراب کرنا وقوع پذیر نہیں ہوا تو اس میں تلوار و پانی کا کوئی قصور نہیں بلکہ اس شخص کا قصور ہے جس کے ملک یا تصرف میں یہ دونوں ہیں تو جس اعتبار سے تلوار پر جب وہ میان میں ہوتی ہے صارم کا اطلاق ہوتا ہے۔ اسی اعتبار سے ازل میں خدا پر خالق کا اطلاق ہوتا ہے۔ اسی اعتبار سے خدا پر جب کہ اس نے جہان کو پیدا کیا ہے خالق کا اطلاق ہوگا۔ غرض یہ کہ ازل میں خدا خالق بالقوت تھا اور اب خالق بالفعل ہے۔ پس ثابت ہوا کہ جن لوگوں نے خدا پر ازل میں اس قسم کے مشتقات کے اطلاق کو ناجائز قرار دیا ہے۔ انھوں نے دوسرے معنے مراد لیے ہیں اور جنہوں نے جائز کہا ہے انھوں نے پہلے معنے ارادہ کیے ہیں۔

❖

❖

❖

تیسرا باب

خدا کے افعال میں

اس باب میں ہم سات دعوی ثابت کریں گے۔

(۱) جائز تھا کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو عبادات کی تکلیف نہ دیتا۔

(۲) ایسے کاموں کی تکلیف دیتا جو اُن کی طاقت سے باہر ہوتے۔

(۳) یہ بھی جائز ہے کہ وہ بغیر کسی کے اپنے بندوں کو عذاب دے۔

(۴) خدا پر واجب نہیں کہ ان کے لیے جو مفید امور ہیں ان کی رعایت رکھتے۔

(۵) نیکی کے عوض ثواب دینا اور برائی کے عوض عذاب دینا اس کے لیے واجب نہیں۔

(۶) بندوں پر صرف عقل سے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی بلکہ شریعت کے ذریعہ امور واجب ہوتے ہیں۔

(۷) خدا کے لیے نبیوں کا بھیجنا واجب نہیں۔

ان سات دعاوی کا دار و مدار واجب حسن اور قبح کے معانی سمجھنے پر ہے۔ اور جب تک ان تین مفہوموں کے ہر ایک پہلو کو اچھی طرح سوچ نہ لیا جائے ان دعاوی کا ثابت کرنا غیر ممکن ہے۔ کئی ایک فضلا نے اس امر میں کہ کیا عقل کسی چیز کے حسن اور قبح کو معلوم کر سکتی ہے یا نہیں۔ اور اس امر میں عقل بغیر شرع کے آدمیوں پر کئی ایک امور واجب کر سکتی ہے یا نہ۔ بہت کچھ حصہ لیا ہے مگر اس وجہ سے کہ وہ واجب حسن اور قبح کے معانی اور ان کی اصطلاحات کے اختلاف کی تہ تک نہ پہنچے تھے۔ کسی صحیح اور متفق علیہ نتیجہ پر نہ پہنچ سکے اس لیے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ ان کے معانی اور اصطلاحات پر کسی قدر روشنی ڈالیں تاکہ ہم کو اپنے دعاوی کے ثابت کرنے میں سہولت ہو اس جگہ ہم کو ان چھ لفظوں کے معنوں

کو بیان کرنا ضروری ہے۔ واجب حسن قبیح، عبث سفہ حکمت۔ کیونکہ ان کے معانی نہ جاننے سے لوگوں کو دھوکا لگ جاتا ہے

واجب کے معنے ہیں وہ کام جس کا کرنا ضروری ہو قدیم چیز کو ہی واجب کہا جاتا ہے۔ آفتاب جب غروب ہو جاتا ہے تو اس پر واجب کا اطلاق ہوتا ہے ایسے فعل کو واجب نہیں کہا جاتا جس کا کرنا نہ کرنے پر ترجیح نہ رکھتا ہو اور اگر ترجیح بھی رکھتا ہو مگر جب تک ایک خاص قسم کی ترجیح اس کے کرنے میں نہ ہو۔ صرف ادنیٰ سی ترجیح پر جو اولیت کے درجہ میں ہو اس کو واجب نہیں کہا جا سکتا۔

یہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بعض ایسے افعال ہیں کہ ان کے نہ کرنے پر ضرر لاحق ہوتا ہے یا لاحق ہونے کا احتمال ہوتا ہے اور ضرر یا دنیا میں ہوگا یا آخرت میں۔ نیز یا خفیف ہوگا یا سخت جس کا برداشت کرنا نا ممکن ہوگا۔

جس فعل کے نہ کرنے پر معمولی ضرر ہوتا ہے اس کو واجب نہیں کہا جا سکتا کیونکہ جس شخص کو پیاس ہو اگر وہ جلد پانی نہ پیئے تو اس کو معمولی ضرر لاحق ہونے کا احتمال ہے مگر یہ نہیں کہا جاتا کہ اس کے لیے پانی پینا واجب ہے۔ اسی طرح جن افعال کے نہ کرنے سے ضرر نہیں ہوتا مگر ان کے کرنے پر بہت فائدہ ہوتا ہے۔ ان کو واجب نہیں کہا جاتا۔ مثلاً تجارت کرنے اور نفل پڑھنے سے فائدہ ہے۔ اور ان کو ترک کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا مگر تجارت کرنا اور نفل پڑھنے واجب نہیں۔ واجب وہی فعل ہوتا ہے جس کے نہ کرنے پر ظاہر نقصان ہو سو اگر نقصان عاقبت میں ہو اور ہمیں شرع کے ذریعہ اس بات کی اطلاع ہوئی ہو تو اس کو بھی ہم واجب کہیں اور اگر دنیا میں ہو اور ہم نے عقل کے ذریعہ اس کے نہ کرنے پر جو نقصان لاحق ہوتا ہے معلوم کیا ہو تو اس کو بھی کبھی واجب کہا جاتا ہے کیونکہ جو شخص شرع کا معتقد نہیں وہ بھی کہے گا کہ جو بھوک سے مر رہا ہو اگر اس کو روٹی مل جائے تو روٹی کا کھانا اس کے لیے واجب ہے۔

اس تقریر سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ واجب کے دو معنے ہیں ایک

یہ کہ اس کی ترک پر دنیا میں ضرر لاحق ہو اور ایک یہ کہ آخرت میں نقصان اٹھانا پڑے مؤخر الذکر ہمارا مقصود بالذات ہے۔ لفظ واجب کبھی تیسرے معنے پر بھی بولا جاتا ہے جس کے وقوع پر محال لازم آئے مثلاً خدا کو معلوم ہے کہ فلاں چیز فلاں وقت میں واقع ہو گی۔ اب اس کا اس وقت میں موجود ہونا واجب ہے ورنہ معاذ اللہ خدا کا جاہل ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

حسن، قبیح، عبث، سفہ | فعل تین قسم کے ہوتے ہیں (۱) جو فاعل کی خواہش کے موافق ہوں۔ (۲) جو اس کے مخالف ہوں (۳) نہ ان کے کرنے پر پر کوئی فائدہ ہو اور نہ ان کی ترک پر کوئی نفع ہو۔

جو فعل فاعل کی خواہش کے مطابق ہو وہ اس کے حق میں حسن کہلاتا ہے اور جو مخالف طبع ہو وہ قبیح اور جو نہ اس کے مخالف ہے نہ موافق وہ عبث کہلاتا ہے۔ عبث کے فاعل کا نام عابث ہے اور قبیح اسے سیفہ بھی کہا جاتا ہے۔ اور قبیح کے فاعل کا نام سیفہ ہے قبیح کا لفظ اگرچہ عابث کے معنے میں بھی مستعمل ہوتا ہے۔ مگر زیادہ تر اس میں مستعمل ہوتا ہے۔ مگر یہ ایک ہی فاعل کی نسبت تحقیق ہے اور یہ بہت دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی فعل ایک شخص کو اچھا معلوم ہوتا ہے اور دوسرے شخص کو برا لگتا ہے۔ اب وہ فعل پہلے شخص کی حسن اور دوسرے کی نسبت قبیح کہلائیگا۔ کیونکہ حسن اور قبیح اضافی امور ہیں جن میں طبائع کے اختلاف کی وجہ سے بہت کچھ اختلاف ہے۔ اور اسی لیے کوئی شخص حسن اور قبیح کا صحیح معیار نہیں قائم کر سکتا مختلف طبائع تو درکنار ایک ہی شخص ایک وقت میں ایک فعل کو اپنے لیے مستحسن خیال کرتا ہے اور دوسرے وقت میں اسی کو قبیح سمجھنے لگتا ہے بلکہ ایک ہی وقت میں۔ .... ایک اعتبار سے ایک فعل کو مستحسن اور دوسرے اعتبار سے قبیح خیال کرتا ہے تو وہ ایک ہی فعل حسن بھی ہوتا ہے اور قبیح بھی ہوتا ہے۔ بد طینت شخص زنا کو حسن سمجھتا ہے اور اس کو اپنی اعلیٰ درجہ کی کامیابی خیال

کرتا ہے اور اگر کوئی شخص اس کا یہ راز ظاہر کر دے تو اس کو چغلی اور غمازی خیال کرتا ہے۔ مگر ایک نیک طینت اور متقی شخص اس کو قبیح تصور کرتا ہے اسی طرح اگر کوئی شخص کسی بادشاہ کو قتل کرے تو بادشاہ کے دشمن اس کے اس فعل کو حسن کہیں گے اور اس کے احباب اور دوستوں کے نزدیک مستحسن اور قبیح متصور ہوگا۔

بعض آدمی گندمی رنگ کو خوبصورتی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اور بعض کو سفید سرخی مائل پسند ہوتا ہے۔ اوّل الذکر گندمی رنگ کو حسن اور سفید کو قبیح کہیں گے اور موخر الذکر سفید سرخی مائل کو حسن اور گندمی کو قبیح خیال کریں گے۔ پس ثابت ہوا کہ حسن اور قبیح امور اضافی میں سے ہیں۔ جب یہ بات آپ کو ذہن نشین ہو گئی تو واضح ہو کہ لفظ حسن میں تین اصطلاحات ہیں۔ بعض لوگوں کے نزدیک حسن وہ فعل ہے جو موافق طبع ہو خواہ دنیا سے تعلق رکھتا ہو اور خواہ آخرت سے۔ اور بعض کے نزدیک وہ فعل ہے جو طبع کے موافق اور آخرت سے متعلق ہو۔ اہل حق کے نزدیک یہی حسن ہوتا ہے اور قبیح ہر ایک فریق حسن کے مقابل ہوگا۔ حسن کا پہلا معنے دوسرے معنے سے عام ہے اور پہلے معنے کے لحاظ سے بعض بیوقوف لوگ جب کہ خدا کے افعال کو اپنی خواہشوں کے مطابق نہیں پاتے۔ ان کو قبیح کہنے لگ جاتے ہیں۔ اسی واسطے بعض دفعہ آسمان اور زمانہ کو گالیاں دیتے ہیں حالانکہ وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ جو کرتا ہے خدا تعالیٰ کرتا ہے۔ بے چارے آسمان اور زمانہ کو کچھ دخل نہیں۔

اور تیسری اصطلاح اس میں یہ ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ خدا کے سب افعال حسن ہیں۔ جو وہ کرتا ہے اس میں ضرور کوئی حکمت ہوتی ہے اور جس طرح وہ چاہتا ہے اپنے ملک میں تصرف کرتا ہے اس کو کوئی بڑی بڑی طاقت روک نہیں سکتی

حکمت کے دو معنے ہیں۔

(۱) امور کے نظم و نسق اور ان کے مخفی اسرار کا احاطہ کرنا اور یہ خیال کرنا کہ ان کو

کس طرح ترتیب دیا جائے تاکہ غایت مطلوبہ تک آسانی سے رسائی ہو سکے۔
(۲) احاطہ مذکورہ کے باوجود امور کی ترتیب اور ان کے نظم و نسق اور ان میں سلسلہ انتظام قائم کرنے پہ قدرت کا ہونا۔ جب کسی شخص کو حکیم کہا جاتا ہے تو کبھی پہلے معنے کے لحاظ سے کسی پہ حکیم کا اطلاق ہوتا ہے تو اس وقت حکیم حکمت یعنے علم سے مشتق ہوتا ہے اور دوسرے معنے کے لحاظ سے محمول ہوتے وقت حکمت یعنے ترتیب اور نظم و نسق سے مشتق کیا جاتا ہے۔
جب آپ کو ان چند الفاظ کے معنے اور ان کی اصطلاحات معلوم ہو گئیں تو ہم یہاں پر چند مغالطوں کا ذکر کر دینا بھی مناسب سمجھتے ہیں جن کے معلوم ہونے سے آپ بہت سے ایسے شکوک و شبہات سے بچ جائیں گے جو اکثر لوگوں کو سوجھتے ہیں اور وہ ایسے ہیر پھیر میں آجاتے ہیں کہ اصلیت کا سمجھنا ان کو بہت مشکل ہو جاتا ہے۔
مغالطہ اول انسان کبھی ایسی چیز کو قبیح کہہ دیتا ہے جو اس کی مخالف طبع ہو اور اگرچہ کسی ایک طبائع کے موافق ہو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ اس کو قبیح کہنے میں دوسری کی مقتضیات کا خیال نہیں کرتا اور وہ ایسا کرنے میں مجبور رہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ ہر انسان اپنے ذہن میں لگا ہوا ہے۔ اور وہ اپنی ہی مرضی کو مستحسن سمجھتا اور دوسروں کی مقتضیات کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اور بعض اوقات اس کو قبیح بعینہ کہہ دیتا ہے اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز مخالف طبع ہونے کے باعث اس کے نزدیک قبیح ہوتی ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ جو چیز میری طبع کے مخالف ہے۔ وہ دنیا کے طبائع کے بھی مخالف ہے اور اس کی جبلت میں قبح ہے۔ اسی وجہ سے اس کو علی الاطلاق قبیح کہہ دیتا ہے۔ یہ شخص اس کو قبیح کہنے میں تو حق بجانب ہوتا ہے مگر اس کو علی الاطلاق قرار دینے میں اس سے غلطی ہو گئی ہے اور اس کا منشا بجز اس کے اور کوئی نہیں کہ اس نے دیگر طبائع سے قطع نظر کر کے صرف اپنی طبیعت

کے مقتضیٰ پر ہی اپنی نظر کو محدود رکھا ہے بلکہ اس نے اس معاملہ میں اپنے بعض حالات کو بھی نظر انداز کر دیا ہے کیونکہ یہ ایک وقت قبیح خیال کرتا ہے اور دوسرے وقت اسی کو حسن سمجھتا ہے۔

مغالطۂ دوم | انسان ایسی چیز کو جو عام طور پر اس کی طبع کے مخالف ہے۔ علی الاطلاق قبیح کر دیتا ہے حالانکہ وہ چیز بعض صورتوں میں نہایت مستحسن اور موافق اس کی طبع کے ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ عام حالات کا اس کی طبع پر غلبہ ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے ان نادر قلیل الوقوع حالتوں کی طرف سے اس کو بالکل اجنبیت ہو جاتی ہے۔ مثلاً جھوٹ چونکہ عموماً انسانی طبائع کے مخالف ہوتا ہے اس لیے اس کو عام طور پر قبیح کہا جاتا ہے۔ حالانکہ بعض خاص موقعوں میں جھوٹ کہنا اعلیٰ درجہ کی مصلحت اندیشی سمجھا جاتا ہے اس کا یہی سبب ہے کہ بعض اوقات جھوٹ کے ساتھ جو جو مصلحتیں اور محاسن وابستہ ہوتی ہیں۔ ان سے انسان غافل ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی موقع ایسا پیش بھی آجائے تو جھوٹ کو مستحسن کہنے میں وہ جھجکتا ہے۔ کیونکہ بچپن ہی سے ماں باپ اور اساتذہ کی تلقین سے اس کے دل میں صداقت کی تعریف اور جھوٹ کی مذمت بیٹھ جاتی ہے۔ اور اس کو اعلیٰ درجہ کی بُری چیز سمجھتا ہے

مغالطہ سوم | عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ قوت وہمیہ عقل کے خلاف چلتی ہے اور عموماً عقل پر غالب رہتی ہے۔ مثلاً سانپ کا ڈسا ہوا جب سانپ کے رنگ کی رسی کو دیکھتا ہے تو اس کو سانپ خیال کر کے اس سے ڈرتا ہے۔ حالانکہ واقع میں وہ سانپ نہیں بلکہ رسّی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے سانپ کو بھی رسّی کی شکل و رنگ میں پہلے دیکھا ہے۔ اور جب وہ رسّی کو دیکھتا ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ وہی سانپ ہے حالانکہ عقل اس کی تکذیب کرتی ہے مگر وہمیہ کے سبب وہ عقل کی ایک نہیں سنتا۔ اسی طرح حلیم چونکہ پاخانہ کے ساتھ مشابہت رکھتا ہے۔ لہٰذا انسان اس سے متنفر ہوتا ہے اور اگر کوئی بھولے سے

اسے کھانے لگے۔ اور کوئی آدمی کہہ دے کہ یہ تو پاخانہ کے مشابہ ہے تو وہ فوراً قے کر دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے پاخانہ کو زرد رنگ میں دیکھا ہوتا ہے اور جب حلیم کو دیکھتا ہے تو اس کو پاخانہ خیال کرنے لگتا ہے۔ حالانکہ عقل اس کی مکذب ہے۔ مگر وہمیہ اس کی پیش نہیں چلنے دیتی۔ اسی طرح زنگیوں کے نام چونکہ زنگی عموماً سیاہ فام اور قبیح المنظر ہوتے ہیں۔ طبع میں ایسا اثر پیدا کرتے ہیں کہ اگر وہ نام خوبصورت ترکوں کے رکھے جائیں تو ان سے بھی طبیعت کو متنفر ہو جاتا ہے۔ حالانکہ انسان کو معلوم ہے کہ اسم سے مسمیٰ میں حسن یا قبح نہیں پیدا ہو سکتا۔ مگر یہاں بھی قوت وہمیہ اپنا کام کر جاتی ہے غرض قوتِ وہمیہ کا عقل پر غالب آجانا مشاہدات میں سے ہے اور کئی ایک ایسے واقعات پیش آتے ہیں جن میں قوتِ وہمیہ کے غلبہ کے صدہا نمونے نظر آتے ہیں اسی واسطے اس سے کوئی بھی ذی عقل انکار نہیں کر سکتا۔ عقل ہی کا اتباع کرنا اور قوتِ وہمیہ کا کہا نہ ماننا یہ نعمت خدا نے صرف اپنے خاص بندوں کو عطا کی ہے ورنہ عام لوگ مرض وہم میں مبتلا ہیں۔ اگر عقائد میں نگاہ ڈالی جائے تو قوتِ وہمیہ کا بہت کچھ تصرف نظر آتا ہے مثلاً معتزلہ سے اگر تم کوئی مسئلہ پوچھو تو وہ فی الفور اس کے بارے میں اپنی رائے قائم کر دے گا۔ اور تم یہ کہو کہ امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی مذہب ہے تو وہ فوراً اپنے پہلے قول سے مراجعت کرلے گا اور اپنی پہلی بات غلطی یا سہو وغیرہ پر محمول کرے گا محض اس لیے کہ امام اشعری کا یہ مذہب ہے۔ اسی طرح اگر کسی معمولی اشعری سے کوئی مسئلہ تم دریافت کرو تو وہ اس کے متعلق اپنی رائے قائم کر دے گا۔ اور اگر ساتھ ہی یہ بھی کہہ دو کہ یہ تو معتزلہ کا مذہب ہے تو جھٹ اپنے سابق قول سے رجوع کرے گا۔ یہ کوئی عوام میں ہی نہیں بلکہ اہلِ علم اسی مرض میں مبتلا ہیں کیونکہ سب سے بڑا کام جو انکے زیرِ نظر رہتا ہے اور جس کو یہ بڑا کمال اور فخر سمجھتے ہیں وہ اپنے معتقدات کے اثبات کے لیے طرح طرح کے حیلے

تراشتے ہیں۔ اگر ان کو کوئی کافی دلیل اثبات مدعا کے لیئے مل جاتی ہے تو اپنے جاموں میں پھولے نہیں سماتے اور اگر اپنے معتقدات کے خلاف کوئی دلیل دیکھتے ہیں تو جائز و نا جائز وسائل سے اس کی تردید کے درپے ہو جاتے ہیں۔

یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ کے نزدیک حسن وقبح کی بنا موافقت یا مخالفت طبع پر ہے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک عاقل اور سمجھدار انسان کبھی ایسی چیز کو مستحسن خیال کرتا ہے جس میں اس کو کوئی فائدہ نہیں اور نہ ہی وہ کسی فائدے کو مدنظر رکھ کر اس کو کرتا ہے اور ایسی شے کو جس میں اس کو فائدہ کی توقع ہوتی ہے۔ قبیح اور مستحسن سمجھتا ہے۔ جو بے فائدہ چیز کو مستحسن خیال کرتا ہے اس کی مثال ایسا شخص ہے جو کسی آدمی یا حیوان کو معرض ہلاکت میں دیکھتا ہے اور اس سے بچانے پر قادر ہے۔ اب یہ شخص اس کے بچانے کو مستحسن سمجھتا ہے۔ حالانکہ یہ نہ کسی شریعت کا معتقد ہے جو آخرت میں ثواب ملنے پر اس کو یہ خیال پیدا ہوا ہے اور نہ ہی جس کو بچائے گا۔ اس سے کوئی لالچ رکھتا ہے اور نہ ہی اس وقت کوئی دیکھ رہا ہے جو یہ خیال ہو کہ اپنی ناموری اور بہادری دکھانے کے لیئے اس کام کے درپے ہوا ہے اور جو فائدہ مند کو قبیح سمجھتا ہے اس کی مثال وہ شخص ہے جس کے سر پر تلوار کھینچی ہوئی ہے اور وہ کلمۂ کفر کو زبان پر لانے کے لیئے مجبور کیا جا رہا ہے۔ اب یہ شخص شریعت کی طرف سے ایسا کرنے میں مجاز ہے۔ مگر وہ اس کو قبیح سمجھتا ہے حالانکہ اس میں اس کی زندگی بچ جاتی ہے اور یا وہ ایسا شخص ہے جو کسی شرع کا معتقد نہیں اور کسی عہد شکنی پر سایۂ شمشیر کے نیچے رکھا ہوا مجبور کیا گیا ہے۔ اب یہ اگر عہد توڑ دے تو اس میں اس کو فائدہ ہے مگر وہ اس کو قبیح سمجھتا ہے اور مارا جانے کو مستحسن خیال کرتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کا کسی ذی روح چیز کو جب کہ معرض ہلاکت میں ہو بچانا اس کی حقیقت کا تقاضا ہے۔ جب آدمی کسی بنی نوع یا کسی حیوان کو

مظلومانہ حالت میں دیکھتا ہے تو بے اختیار اس کے دل میں ایک چوٹ سی محسوس ہوتی ہے اور جب تک اس کو بچا نہ لے وہ چوٹ اسے چین نہیں آنے دیتی۔ اور اگر کوئی ایسا سنگدل اور قسی القلب انسان ہو جسے اس کی حالتِ زار کو مشاہدہ کرکے ذرا بھی رحم نہ آئے تو وہ انسان نہیں بلکہ وہ حیوانوں سے بھی بدتر ہے۔ اول تو ایسا انسان ہی کوئی نہیں ہے اور اگر فرض بھی کرلیا جائے تو یہاں اس کو اس کام پر برانگیختہ کرنے والی بات لوگوں کی تعریف وتوصیف ہوگی اور اگر اس نے ایسی جگہ میں اس چیز کو بچایا ہو جہاں اور کوئی دیکھنے والا نہ ہو مگر تو بھی انسانی جبلت کا مقتضا ہوتا ہے کہ ایسے موقعوں پر اس کی تعریف وتوصیف کی جائے چونکہ عموماً ایسے کاموں میں ایک جانباز بہادر کی مدح وثنا ہونی یقینی بات ہے لہٰذا اس وہم پر ہی وہ شخص اس کو بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ جو شخص اپنے معشوق کے ساتھ اس کے گھر میں ایک عرصہ تک رہے اور پھر جب کبھی اس کو وہ گھر دیکھنے کا موقع ملے تو اس کو دیکھنے سے اس کے دل پر گہرا اثر پڑتا ہے۔ اس واسطے کسی شاعر نے کہا ہے۔

امر علے حدار دیار لیلےٰ
اقبل ذالجدار وذالجدارا
وما تلک الدیار شغفن قلبی
ولکن حب من سکن الدیارا

میں معشوقہ لیلےٰ کی دیار کی دیواروں سے گزرتا ہوں تو کبھی اس دیوار پر بوسہ دیتا ہوں اور کبھی اس پر ان دیار نے میرے دل کو مبتلا نہیں کیا بلکہ ان میں رہنے والی معشوقہ کی محبت نے مجھے اپنا عاشق بنالیا ہے۔

ابن رومی نے لوگوں کی جو محبت اپنے وطن کے ساتھ ہوتی ہے اس کا خاکہ ان دو بیتوں میں کھینچا ہے۔

وحبب اوطان الرجال الیھم
مارب قضاھا الشباب ھنالکا
واذکروا اوطانھم ذکرتھم

لوگوں نے بعہد جوانی جو امنگیں اپنے وطنوں میں پوری کی تھیں وہ انکی محبت وطن کا باعث بن گئیں وطن کا خیال انکے دل میں آتا ہے تو ایام طفلی ان

ھو دالصبا نعا فحنوا للبکا   کو یاد آجاتے ہیں اور اس سے رونا آجاتا ہے۔

غرض جب انسان لوگوں کے عادات و اخلاق پر نگاہ ڈالے تو اس قسم کے ہزاروں امور مشاہدہ کرسکتا ہے۔ جن سے انسان کی جبلی جذبات اور فطری مقتضیات کے باعث بعض کاموں پر توجہ کرنے پر مجبور رہنے کے ثبوت ملتے۔ ان پر غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے ہی اکثر لوگوں کو غلط فہمی ہو جاتی ہے اور وہ یہ نہیں سمجھتے کہ نفوس ایسے موقعوں پر اپنی جبلی اور فطری جذبات کی وجہ سے اس قسم کے امور کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ نفس کے قویٰ اوہام اور تخیلات کے مطیع ہوتے ہیں مثلاً جب انسان کسی لذیذ کھانے کا دل میں خیال کرتا ہے یا اس کو دیکھتا ہے یا کسی سے سنتا ہے تو اس کا دل بھر آتا ہے اور اس کے کھانے کو جی چاہتا ہے حالانکہ وہ سمجھتا ہے کہ میں اس وقت روزہ دار ہوں یا اس کو کھانے سے کوئی اور امر مانع ہے۔ اسی طرح جب کسی خوبصورت معشوقہ کا آدمی اپنے دل میں تصور کرتا ہے تو رگ شہوت جوش مارنے لگتی ہے اور اس کے ساتھ جماع کرنے کو جی چاہتا ہے۔ غرض ہزارہا ایسی مثالیں ہیں جیسے قویٰ نفسی کا توہمات اور تخیلات کا ہونا اور ان کا محکوم ہونا ثابت ہوتا ہے۔

کلمہ کفر زبان سے نہ نکالنا اور لقمہ تیغ ہو جانا اس کو مستحسن اور قبیح خیال کرنے پر مبنی نہیں۔ بلکہ جو آدمی ایسا کرتا ہے وہ اگرچہ مستحسن سمجھتا ہے مگر صبر کرنے پر جو اس کو شہادت کا درجہ عطا ہوتا ہے اس کو بہ نسبت اس کے زیادہ مستحسن سمجھتا ہے یا اس کے خیال پر کلمہ کفر منہ سے نہیں نکالتا کہ لوگ اس کی پرہیزگاری اور اس کے تورع یا ایفائے عہد کی تعریف کریں۔ غرض کوئی نہ کوئی امر ہوتا ہے جس سے انسان اس آڑے وقت میں کلمہ کفر زبان سے نہیں نکالتا۔ اور لقمۂ اجل بننے کو پسند کرتا ہے۔

اس بات کے تمہیدی مقدمات ختم ہو گئے اب ہم اپنے دعاوی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔

پہلا دعویٰ | جائز تھا کہ خدا تعالیٰ مخلوق کو پیدا نہ کرتا۔ اور جب اس کو پیدا کیا ہے تو اس کو مکلف نہ کرتا۔ غرض مخلوق کو پیدا کرنا اور پیدا کر کے اس کو مکلف بالاعمال کرنا خدا کے لیے واجب نہیں۔ معتزلہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ خدا پر یہ دونوں واجب ہیں۔ اہلِ حق کی دلیل ہے کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ واجب وہ چیز ہے جس کے نہ کرنے سے دنیا میں یا آخرت میں کوئی نقصان اور ضرر لاحق ہو یا وہ چیز جس کی نقیض کا پایا جانا محال ہو اور خدا کو مخلوق کے نہ پیدا کرنے پر کوئی نقصان لاحق نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس کو پیدا نہ کرنے اور مکلف نہ بنانے پر کوئی محال لازم آتا ہے پس ثابت ہوا کہ جس امر کو واجب کہا گیا ہے اس پر واجب کی صادق نہیں آتی ہاں اگر یہ کہا جائے کہ خدا کا علم ازل میں چونکہ اس کے پیدا کرنے کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے اور اس کا پیدا ہونا مقدر ہو چکا ہے لہٰذا خدا کے لیے اس کا پیدا کرنا واجب تھا تو اس قسم کے وجوب کے ہم بھی قائل ہیں کیونکہ جب کسی چیز کے پیدا کرنے کے متعلق خدا کا ارادہ ہو چکا ہو تو اس کا موجود ہونا ضرور ہوتا ہے مگر معتزلہ کے نزدیک خدا تعالیٰ واجب کے پہلے معنے مطابق مخلوق کو پیدا کرنے اور اس کو مکلف بالاعمال بنانے پر مجبور ہے۔ اگر کوئی کہے کہ خدا پر یہ اس لیے واجب ہے کہ اس میں مخلوق کا فائدہ ہے نہ یہ کہ خدا کو اس کے پیدا کرنے میں کوئی نفع ہے تو اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ پہلے وجوب کے معنے بتانے ضروری ہیں کیونکہ ہم نے جو اس کے معانی بیان کئے ہیں ان میں سے کسی معنے کے مطابق خدا کی مخلوق کو پیدا کرنے کا وجوب ثابت نہیں ہوتا اگر کسی اور معنے کے لحاظ سے وجوب ہے تو جب تک ہمیں وہ معنے معلوم نہ ہوں ہم کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے۔

ہم یہ مانتے ہیں کہ مخلوق کو اس کے پیدا ہونے اور مکلف بالاعمال بننے میں فائدہ ہے۔ مگر جب خدا کو مخلوق کے فائدہ سے کوئی فائدہ نہیں تو اس پر مخلوق کو پیدا کرنا اور مکلف بنانا کس طرح واجب ہو سکتا ہے۔ نیز اگر مخلوق کو فائدہ ہے تو کسی قدر اس کے پیدا ہونے میں ہے۔ مکلف بالاعمال ہونے میں کیا

فائدہ یہ تو سراسر تکلیف ہے اور اگر اصلیت پر نگاہ ڈالی جائے تو اس دار دنیا میں مخلوق کو کوئی فائدہ نہیں۔ فائدہ تب تھا جب جنت میں مخلوق کی پیدائش ہوتی۔ وہاں مزے اڑاتی۔ کوئی کسی قسم کا کھٹکا نہ ہوتا۔ نہ بیماری ہوتی نہ افلاس ستاتا۔ رنج و تکلیف کا نام و نشان بھی نہ ہوتا دنیا میں تو دانا لوگ موت کو زندگی پر ترجیح دیتے ہیں۔ انبیاء علیہم السلام اور اولیاء کرام کے حالات پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی کہتا تھا۔ کاش کہ میں پیدا ہی نہ ہوتا اور کوئی کسی پرندے کو دیکھ کر ظاہر کرتا تھا کہ میں پرندہ ہوتا تو نار دوزخ کا ڈر نہ ہوتا غرضیکہ جس کو دیکھا گیا ہے موت کی تمنائیں اپنے اندر لیے نظر آیا۔ ہمیں ان سے بڑا تعجب آتا ہے جو کہتے ہیں کہ مکلف بننے میں مخلوق کو فائدہ ہے۔ یہ نہیں سمجھتے کہ مکلف بننا ہی تمام تکلیفوں کا سرچشمہ اور مرکز ہے۔

اگر کہا جائے کہ دنیا میں مخلوق کو پیدا کرنے اور مکلف بنانے میں اس کو یہ فائدہ ہے کہ آخرت میں جنت کے اعلیٰ مراتب اس کو ملیں گے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خدا بغیر عبادت کے بھی یہ مراتب عطا کر سکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ بیشک بغیر عبادت کے بھی وہ مراتب عطا کر سکتا ہے۔ مگر عبادت کرنے سے ایک قسم کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے اور جو چیز استحقاق کے طور پر ملے وہ زیادہ لذیذ اور قابل قدر ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عبادت سے کوئی استحقاق ثابت نہیں ہوتا۔ خدا کے مقابلہ میں کسی چیز کے لیے کسی قسم کا کوئی استحقاق نہیں۔ ایسے لوگوں سے زیادہ بیوقوف کون ہوگا جن کے دلوں پر شیطانی وساوس کا یہاں تک قبضہ ہو گیا ہو کہ وہ اصلیت کی شاہراہ سے بہت دور جا پڑے ہوں یہ ایک شیطانی جذبہ ہے کہ بغیر عبادت اور اطاعت کے جنت میں رہنا اس میں داخل ہونا ناممکن ہے۔

بھلا یہ لوگ یہ تو خیال کریں کہ جب عبادت پر استحقاق جنت کی بنا ہے کیا اس کے اسباب بغیر انسان کی قدرت، ارادہ صحت اور سلامتی اعضاء کے

کوئی اور بھی ہیں ہرگز نہیں۔ اور یہ اسباب سب کے سب خدا کے عطا کیے ہوئے ہیں۔ وہ چاہے تو آن کی آن میں ان کو ہم سے چھین سکتا ہے تو جب عبادت کے اسباب محض اسی کا عطیہ ہیں تو عبادت سے کونسا استحقاق حاصل ہو سکتا ہے۔

دوسرا دعویٰ جائز ہے کہ بندے خدا تعالیٰ کی طرف سے ایسے اعمال کے ساتھ مکلف ہوتے ہیں جو انکی طاقت سے خارج ہوتے ہیں معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ اہل السنتہ والجماعت کہتے ہیں کہ مکلف ہونے کے لیے صرف کلام اور اس کے لئے کسی صحیح مورد کا ہونا شرط ہے اور مورد کے صحیح ہونے کے لیے صرف کلام کا سمجھنا اور اس کی تہ تک پہنچنا ضروری ہے اور اس کا ممکن ہونا ضروری نہیں چنانچہ عرف میں جمادات یا مجانین کے ساتھ جو کلام کیا جائے اس کو خطاب یا تکلیف نہیں کہا جا سکتا سو خدا متکلم ہے اور بندے اس کا مورد ہیں۔ ان کے مورد ہونے کے لیئے صرف اس کے کلام کو سمجھنا ضروری ہے خواہ اس کا وقوع جائز ہو یا محال۔

نیز اگر مالا یطاق پر مکلف بنانا محال ہو تو اس کا محال ہونا یا اس لیے ہوگا کہ جیسے سیاہی اور سفیدی کا ایک وقت ایک جگہ جمع ہونا محال ہے ویسے ہی اس کی ذات کا ذہن میں اترنا ناممکن ہے اور اس کے مستقبح ہونے کی وجہ سے محال ہے۔ پہلی صورت باطل ہے۔ کیونکہ بیشک سیاہی اور سفیدی ایک محل میں جمع نہیں ہو سکتیں مگر تکلیف مالا یطاق کے مفہوم کا ذہن میں اترنا محال نہیں۔ کیونکہ خصم کے نزدیک تکلیف صرف لفظ کا نام ہے اور جیسے ہم ایک آدمی کو چارپائی پر چڑھنے کا امر کر سکتے ہیں ویسے ہی اس کو آسمان پر چڑھنے کا امر کرنا بھی محال نہیں ہے اور نہ اس مفہوم کا ذہن میں اترنا محال ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ کوئی آدمی بغیر کسی خاص صورت کے آسمان پر نہیں چڑھ سکتا اور ہمارے نزدیک تکلیف یا مکلف بنانے سے مراد ایک اقتضا ہے جو نفس یا ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور جیسے قادر شخص کو کسی بات کے امر کرنے کا اقتضا ہوتا ہے ویسے اس کے کرنے سے جو شخص عاجز ہو اس کو بھی امر کرنے کا اقتضا ہو سکتا ہے۔ مثلاً آقا اپنے نوکر کو کھڑے ہونے کا امر کرے اور فرض کرو

کہ امر کرتے ہی وہ بولا ہو گیا ہے مگر آقا کو اس بات کی کوئی خبر نہیں۔ اب اس صورت میں آقا کے نفس کے ساتھ اقتضا قائم ہے مگر مامور یعنی نوکر کھڑا ہونے سے عاجز ہے اور اگر بعد میں آقا کو معلوم بھی ہو جائے تو بھی اس کے قیام کے کوئی نقص لازم نہیں آتا اور تکلیف مالا یطاق کا اس لیے محال ہونا کہ یہ ستقبح امر ہے صحیح نہیں کیونکہ خدا اغراض سے مبّرا ہے۔ ہاں انسان اس کو ستحسن سمجھتا ہے۔ مگر اس کے مستحسن سمجھنے سے خدا کے نزدیک قبیح ہونا لازم نہیں آتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسے امور کی تکلیف دینا بے سود اور بے فائدہ ہے اور جو بے فائدہ ہو وہ عبث ہوتی ہے اور خدا عبث اور لغو کاموں سے مبّرا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض تین دعاوی پر مشتمل ہے۔

(۱) یہ بے فائدہ بات ہے
(۲) جو بے فائدہ چیز ہو وہ عبث ہوتی ہے۔
(۳) خدا عبث اور لغو کاموں سے مبّرا ہے۔

یہ تینوں دعاوی غلط ہیں پہلا اس لئے کہ ممکن ہے کہ تکلیف مالایطاق میں بندوں کے لیے بہت سے فوائد ہوں جن کی خبر بندوں کو نہ ہو اور خدا ان سے واقف ہو خدا کی اطاعت اور اس پر ثواب ملنا ہی فائدہ نہیں ہے بلکہ بعض دفعہ خدا کا امر کرنے سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ یہ شخص مامور بہ پر اعتقاد رکھے گا یا نہیں اور بہت دفعہ مامور بہ کو عملی صورت میں لانے سے پیشتر ہی وہ منسوخ کیا جاتا ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم دیا مگر جب وہ اپنے لخت جگر کو ذبح کرنے لگے تو فوراً یہ حکم منسوخ کر دیا گیا۔

اسی طرح خدا نے ابوجہل کو ایمان لانے کا امر کیا اور خود ہی یہ بھی بتلا دیا تھا کہ وہ کبھی ایمان نہیں لائے گا۔ دوسرا دعویٰ اس لیئے غلط ہے کہ بے فائدہ اور عبث کے ایک ہی معنے ہیں تو پھر یہ محض تکرار ہے۔ تیسرا دعویٰ اس لیئے غلط ہے کہ عبث سے مراد وہ بے فائدہ فعل ہے جو ایسے شخص کی طرف منسوب ہو جس کے

کام اغراض پر مبنی ہوں اور وہ ان کو کرنے پر مجبور ہو اور اللہ تعالیٰ اس سے بری اور پاک ہے۔ اس کے کام اضطرار اور مجبوری پر مبنی نہیں ہیں۔ خدا کو عبث کہنا ایسا ہی ہے جیسے ہوا کو جب وہ اپنے جھونکوں سے درختوں کو حرکت دے عابث کہا جائے یا دیوار کو غافل کہا جائے۔ حالانکہ نہ ہوا عابث ہے اور نہ دیوار غافل کیونکہ اس کے چلنے میں کوئی غرض مدِ نظر نہیں ہوتی۔ اور غافل اس کو کہا جاتا ہے جو جہل اور علم کا اہل ہو جو انسانوں کا خاصہ ہے۔

غرض تکلیف مالایطاق کا جواز ضرور ماننا پڑتا ہے اور علاوہ دلیل مذکورہ بالا کے ایک اور زبردست دلیل ابوجہل کو خدا کا مکلف بالایمان بنانا ہے جب کہ خدا کو معلوم تھا کہ وہ مشرف بہ اسلام نہیں ہوگا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر بھی دے دی یہ تکلیف مالایطاق کی ہو بہو مثال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم کے خلاف ہونا اگرچہ محال بالذات نہیں مگر عدم وقوع میں اس سے کم بھی نہیں بعض لوگوں کا جو یہ خیال ہے کہ کفار میں سے جو ایمان لائے وہ مامور اور مکلف نہیں تھے شریعت سے انکار ہی نہیں بلکہ اس کے سفید چہرہ ایک بدنما داغ لگانا ہے اگر کوئی کہے کہ اگرچہ ابوجہل اپنی شقاوت کی وجہ سے دولت ایمان سے محروم رہا۔ مگر ایمان لانا اس کے محال نہیں تھا۔ بلکہ وہ اس پر قادر تھا تو پھر تکلیف مالایطاق کی یہ مثال کیسے صحیح ہوگی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کسی کام کے کرنے سے پیشتر اس کی قدرت موجود نہیں ہوتی۔ اور جب وہ ایمان نہیں لاسکا تو معلوم ہوا کہ اسکو قدرت ہی نہ تھی۔ اور معتزلہ کے نزدیک اس کے لیئے ارادہ اور خدا کے لیئے علم کا خلاف نہ ہونا شرط ہے۔ اور جب خدا کو اس کے ایمان نہ لانے کا علم تھا تو ثابت ہوا کہ ابوجہل ایمان لانے پر قادر نہیں تھا

تیسرا دعویٰ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی بے قصور انسان یا حیوان کو عذاب دے معتزلہ اس کو قبیح کہتے ہیں۔ اسی بنا پر ان کو یہ کہنا پڑتا ہے مثلاً مچھر اور پسو کو جو دنیا میں تکلیفیں ہوں گی۔ قیامت کے روز خدا ان کو ضرور پیدا کر کے ان کو بدلا

دے گا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ان کی ارواح بطور تناسخ کے دوسرے ابدان میں منتقل ہو کے ان تکالیف کے عوض عیش اڑاتی ہیں۔ ان کا یہ مذہب بالکل لغو اور مہمل ہے۔ کیونکہ دنیا میں ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ حیوانوں، بچوں اور مجنونوں کو خدا طرح طرح کی مصائب اور تکالیف میں مبتلا کرتا ہے۔ حالانکہ یہ بالکل بے گناہ اور بے قصور ہوتے ہیں۔ اگر خدا کے لیے بے گناہ انسانوں یا حیوانوں کو آرام و راحت پہنچانا واجب ہوتا تو مویشیوں، بچوں اور مجانین کے امراض کا وجود دنیا میں عنقا ہوتا۔ نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ خدا پر کوئی امر واجب نہیں ہے۔ اگر کوئی کہے کہ ایسا کرنا اس کے حکیم ہونے کے منافی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے حکیم ہونے کے معنے ہیں سلسلۂ کائنات کو خاص نظم و نسق کے ساتھ چلانا اور اس کے لیے قسم قسم کے اسباب مہیا کرنا اور ایسا کرنا اس کے مخالف نہیں۔ اگر کوئی یہ کہے کہ پھر خدا ظالم ہوگا حالانکہ وہ کہتا ہے وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيْدِ (تیرا رب تیرے بندوں پر ظلم نہیں کرتا) تو اس کا جواب یہ ہے کہ ظلم خدا سے سلب محض کے طور پر مسلوب اور منفی ہے۔ یعنے خدا تعالی میں ظلم و ستم کرنے کی استعداد ہی نہیں جیسے دیوار سے غفلت اور ہوا سے عبث کام کرنا مسلوب اور منفی ہے۔ کیونکہ ظلم کے معنی ہیں کسی دوسرے کے ملک میں دخل دینا اور تصرف کرنا یا اپنے حاکم کی خلاف ورزی کرنا۔ تو پھر اللہ تعالی کا یہ فعل ظلم کیوں ہوگا۔ اس پر ظلم کا لفظ تب صادق آسکتا ہے جب بندوں یا اس کی دوسری مخلوق میں اسے کوئی چیز اس کے ملک سے خارج ہو یا اس پر کوئی زبردست طاقت حکمران ہو ہر ایک شخص جانتا ہے کہ انسان اپنی مملوکہ چیز میں جس طرح چاہے تصرف کرے۔ مثلاً کپڑا پھاڑ دے۔ آگ میں جلا دے یا کسی کو دیدے۔ اس کو کوئی بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی ظالم نہیں کہہ سکتا ہاں اگر کسی غیر کی چیز میں دست اندازی کرے یا خلاف شرع کوئی کام کر بیٹھے تو بیشک ظالم کا خطاب اسے دیا جائے گا۔ غرض ظلم کے معنے اللہ تعالی میں نہیں پائے

جاتے اس کی بارگاہ میں چون وچرا کی مجال نہیں دنیا کے بڑے بڑے فرمانروا اور اولوالعزم بادشاہ اس کی بارگاہ عالی میں مچھر کے پر کی حیثیت نہیں رکھتے۔

چوتھا دعویٰ اللہ تعالیٰ کے لیے اپنے بندوں کی بہبودی اور رعایت واجب نہیں بلکہ وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خدا پر یہ واجب ہے ان کے مذہب کے بطلان کے لئے اول تو یہی کافی ہے جو ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں۔ کہ خدا پر کوئی چیز واجب نہیں دوم مشاہدہ اور تجربہ بھی اس کے بطلان پر شاہد ہے۔ فرض کرو تین لڑکے ہیں۔ جن میں سے ایک صغرسنی میں بحالت اسلام مرگیا اور ایک سن بلوغت کو پہنچا اور مسلمان ہو کر بڑی بڑی نیکیاں کیں اور مرگیا اور ایک سن بلوغت کو پہنچا مگر کافر ہو کر دنیا کو چھوڑا۔ اب معتزلہ کے نزدیک اول الذکر جنتی ہے اور دوسرا بھی صغیر ہے۔ مگر بہ نسبت پہلے کے اعلیٰ مراتب کا مستحق ہے اور موخرالذکر ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ سوال یہ ہے کہ فرض کرو پہلا لڑکا کہتا ہے اے اللہ مجھ کو میرے دوسرے بھائی سے کیوں کم مراتب ملے ہیں کیا میں مسلمان نہیں تھا۔ خدا جواب دے گا کہ یہ سن بلوغت کو پہنچ کر طرح طرح کی نیکیاں کرتا رہا ہے وہ کہے گا کہ اگر میں بھی زندہ رہتا اور جوان ہوتا تو اس سے زیادہ نیکیاں کرتا مجھ کو قبل از وقت مار کر میری حق تلفی کیوں کی گئی خدا کہے گا تجھے اس لئے صغرسنی مارا ہے کہ مجھے معلوم تھا۔ کہ اگر تو زندہ رہ کر جوان ہوتا تو کافر ہو کر مرتا اور ہمیشہ کے لیے تجھے جہنم میں رہنا پڑتا اس لیے میں نے مناسب سمجھا ہے کہ تجھے لڑکپن ہی میں مار دیا جائے تاکہ کم سے کم بہشت میں تو رہنے کا تجھے استحقاق ہو۔ اتنے میں ان کے ساتھ کا شخص جو کافر ہونے کے سبب ہمیشہ کے لیے دوزخ میں پھینک دیا گیا ہے۔ کہے گا اے اللہ اگر میری نسبت بھی تجھے علم تھا کہ میں بالغ ہو کر کافر ہوں گا اور اس کی وجہ سے ہمیشہ دوزخ میں رہونگا تو مجھے بھی صغرسنی میں ہی مار دیتا تاکہ آتش دوزخ سے رہائی ہوتی۔ اب بتاؤ اگر خدا کے لیے آدمیوں کی بہتری

واجب ہے تو اس کو خدا کیا جواب دے گا یقیناً کوئی جواب نہ بن پڑے گا مگر اہل السنتہ والجماعت پر یہ اعتراض نہیں عائد ہوگا۔

پانچواں دعویٰ جائز ہے کہ خدا تعالیٰ نیکوں کو دوزخ میں ڈال دے اور بروں کو بخش دے اگر چاہے تو ایک دفعہ بندوں کو فنا کر کے پھر دوبارہ نہ اٹھائے۔ اس کو اس بات کی کچھ پروا نہیں کہ تمام کافروں کو بخش دے۔ اور ان کے عوض نیک سے نیک بندوں کو ہمیشہ کے لیے آگ میں ڈال دے۔ غرض یہ امور نہ محال ہیں۔ اور نہ ان کے وقوع سے خدا کی صفات میں کوئی نقص لازم آتا ہے۔ کیونکہ بندوں کو مکلف بالعبادت اور چیز ہے اور ان کو اچھے یا برے اعمال پر جزا وسزا دینا اور امر ہے خدا کے لیے ان میں سے کوئی بھی واجب کے تین معنوں کے مطابق واجب نہیں ہاں اگر وجوب کے معنے ہیں کہ خدا کا یہ وعدہ ہے کہ نیکوں کو جنت میں اور بروں کو دوزخ میں داخل کرے گا اور وہ اپنے وعدے کے خلاف نہیں کر سکتا تو اس کے ساتھ ہم بھی متفق ہیں اگر یہ کہا جائے کہ بندوں کو اعمال پر مجبور کرنا اور باوجود قدرت کے ان کو اعمال مطابق جزا وسزا نہ دینا مستحسن اور قبیح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قبیح کے معنے ہیں جو کام غرض کے خلاف ہو سو اگر قبیح سے مراد خدا کی غرض کے خلاف ہے تو وہ اعراض سے پاک ہے اور اگر بندوں کی غرض کے خلاف مراد ہے تو ان کی اعراض کے خلاف ہونے سے خدا کے نزدیک اس کا قبیح ہونا لازم نہیں آتا نیز ہر ایک شخص جانتا ہے کہ آقا کے لیے اپنے غلام کو اس کی حسن خدمات پر انعام عطا کرنا واجب نہیں کیونکہ پھر یہ معاوضہ اور اجرت کہلائے گی جو اس کی غلامی کے منافی ہے۔ سب سے زیادہ تعجب انگیز معتزلہ کا یہ دعویٰ ہے کہ بندوں پر خدا کی نعمتوں کے مقابلہ میں شکر واجب ہے اور خدا پر شکر کا بدلہ دینا واجب ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہے کہ اگر یہ بات ہے تو خدا کے بدلہ دینے پر جدید شکر بندوں پر واجب ہوگا اور پھر اس شکر پر

خدا کو جدید بدلہ دینا واجب ہوگا تو پھر اسی طرح شکر وجزا کا سلسلہ الی غیر النہایتہ جائے گا اور یہ محال ہے اس سے بڑھ کر لغو ان کا یہ دعویٰ ہے کہ کافر بلکہ مرتکب کبیرہ کو جو توبہ کرنے سے پہلے مرے گا ہمیشہ دوزخ میں رکھ کر عذاب دینا خدا پر واجب ہے۔ ان کا یہ بے سروپا دعویٰ کرم فیاضی۔ مقتضائے عقل عادت اور شریعت محمدیہ علیٰ صاحبہا افضل التحیتہ سے ان کی نابلدی اور طفل مکتبی پر دلالت کرتا ہے کون نہیں جانتا کہ گناہ پر سزا دینے سے معاف کر دینا اچھا ہوتا ہے اور معافی پر لوگوں کی طرف سے جو آفرین اور ثنا ہوتی ہے وہ انتقام پر نہیں ہوتی تو پھر خدا بھی عجیب خدا ہے کہ معافی جانتا ہی نہیں۔ جب کوئی شخص گناہ کرے اور دنیا میں اسے توبہ نصیب نہ ہو تو خدا تعالیٰ اس کو ہمیشہ عذاب دینے پر مجبور ہو جاتا ہے یہ کس قدر حیرت انگیز بات ہے کہ دنیا کے بادشاہ و علما۔ کسی کی بڑی بڑی خطائیں معاف کر دیں اور ان کو معاف کرنے میں ذرہ بھی کوئی خیال نہ آئے مگر وہ احکم الحاکمین غفور الرحیم اس وصف سے محروم ہو۔

انتقام کا وجوب وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی کسی دوسرے کو کسی قسم کا نقصان پہنچائے یا اس نے کوئی ایسا کام کیا ہو جس سے دوسرے کی عزت میں فرق آگیا ہو اور ظاہر ہے کہ اگرچہ ساری مخلوق شب و روز اس کی عبادت میں لگ جائے یا سارے کے سارے بندے (خدانخواستہ) کافر و مرتد ہو کر اس کی نافرمانی میں کوئی کسر باقی نہ چھوڑیں۔ لیکن اس کی نورانی ذات اور اس کے پاک اوصاف میں کوئی کسی قسم کا فرق نہ آئے گا اور اگر بفرض محال خدا نے ضرور اعمال سیہ کا بدلہ ہی دینا ہے اور وہ اس امر پر مجبور اور بے اختیار ہے تو سزا کی مقدار اتنی ہی ہونی چاہیئے جو گناہ کی مقدار ہے نہ یہ کہ گناہ تو ایک لمحہ میں کیا گیا ہے یا مثلاً ساٹھ برس تک کفر کی حالت میں ایک انسان زندہ رہا ہے اور سزا ہمیشہ کے لیئے مقرر کر دی جائے یہ نہ انصاف ہے نہ عدل

ایک اور وجہ بھی ہے جس کے معتزلہ کے مذہب کا بطلان ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ خدا تو درکنار انسان ہی کو ہم دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بغیر دو صورتوں کے کسی گناہ اور خطا پر سزا دینی قبیح سمجھتا ہے۔ ان دو صورتوں میں سے ایک صورت یہ ہے کہ سزا دینے میں آئندہ کے لئے جس کو سزا دینے کا ارادہ ہے اس کی بہتری مقصود یعنی یہ غرض ہو کہ اگر اب اس کو سزا دی گئی تو آئندہ یہ اس امر شنیع کا مرتکب نہیں ہوگا اور اگر یہ غرض نہ ہو تو اسی سزا کو ہر ایک قبیح سمجھے گا کیونکہ جو کچھ ہونا تھا وہ ہو گیا ہے اور آئندہ اس امر کے ارتکاب کا موقعہ نہیں رہا اب سزا دینے سے کیا حاصل ہوگا۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ کسی آدمی کو کسی نے کوئی نقصان پہنچایا ہو جس سے اس کو سخت غصہ ہو۔ اس صورت میں بھی اگر مظلوم کے لئے انتقام لیا جائے تو یہ چنداں مستحسن نہ ہوگا۔ یہ دو صورتیں ہیں جن میں انتقام قبیح نہیں ہوتا مگر جب ہم غور کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ میں ان دونوں میں سے کوئی صورت بھی نہیں پائی جاتی کیونکہ قیامت کے آگے نہ کسی بات کی تکلیف ہے اور نہ آدمی اس کی عبادت پر مجبور ہوں گے تاکہ پہلی صورت محقق ہو۔ اور نہ خدا کو بندوں کے گناہوں سے رنج پہنچتا ہے تاکہ دوسری صورت کا احتمال ہو۔

چھٹا دعویٰ: اگر شرع نہ ہوتا یعنی پیغمبروں کے ذریعہ ہم کو خدا کی معرفت نہ ہوتی تو خدا کا پہچاننا اور اس کی نعمتوں کا شکر یہ ہم پر واجب نہ ہوتا اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل کے ذریعہ اس کا پہچاننا واجب ہوتا ان کا یہ دعویٰ غلط ہے کیونکہ اگر محض عقل کے ذریعہ خدا کی معرفت واجب ہوتی تو دو بات سے خالی نہیں یا کسی فائدہ کو جو اس کی معرفت پر مرتب ہونے والا ہے مدنظر رکھا گیا ہے یا بغیر فائدہ کے عقل اس کی معرفت پر مجبور ہے اگر بلا کسی فائدہ کے ہے تو عقل کا یہ فعل عبث ہوگا۔ جو اس کی شان کے خلاف ہے اور کسی فائدہ کا خیال ہے تو وہ فائدہ یا تو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہوگا اور یا انسان کی طرف۔ خدا کو تو اپنی معرفت سے کوئی فائدہ نہیں

اور اگر خود انسان کے لیئے ہے تو یا دنیا میں ہوگا یا آخرت میں۔ دنیا میں تو اس کی عبادت سے مفت میں اپنی جان کو طرح طرح کی تکلیفوں اور مصیبتوں میں ڈالنے کے بغیر اور کوئی فائدہ نظر نہیں آتا اور آخرت میں ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ آپ نے یہ کہاں سے معلوم کر لیا ہے کہ اعمال صالحہ سے ضرور بہشت ہی ملے گا کیونکہ صورت مفروضہ میں نہ کوئی شریعت ہے نہ نبی جس کی زبانی ہمیں علم ہو گیا ہو۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ہر ایک شخص کا یقین ہے کہ میرا خالق ہے اس کے بہت سے حقوق میرے ذمہ ہیں اگر میں اس کی نعمتوں کا شکریہ ادا کرونگا تو وہ مجھے مراتب عالیہ عطا کرے گا اور اگر ناشکری کروں گا تو عذاب دے گا غرض کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں اور اطاعت اور فرمانبرداری پر عذاب اور معصیت پر ثواب ملنے کا احتمال ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ دانا شخص کو اس کی طبیعت ضرور اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ وہ پیش آنے والے ضرر سے بچنے کی کوشش کرے۔ مگر اس سے خدا کی معرفت اور اس کی اطاعت کا وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو جو جانب فعل کو اس کی ترک راجح کر دے اور جس سے یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ اگر اس کی نعمتوں کا شکریہ ادا کیا جائے تو راضی ہوتا ہے اور ناشکری سے ناراض خاص کر جب ہم دیکھتے ہیں کہ شکر اور عدم شکر خدا تعالیٰ کی بارگاہ میں دونوں مساوی ہیں نہ اس کو شکر پر خوشی حاصل ہوتی ہے اور نہ عدم شکر پر رنج یہ تو انسان کا خاصہ ہے کہ وہ اپنی تعریف پر خوش ہوتا ہے اور مذمت اور ہجو سے اس کے دل پر چوٹ لگتی ہے تو جب اس کی بارگاہ میں یہ دونوں ایک درجہ رکھتے ہیں تو پھر عبادت اور معصیت میں سے ایک دوسرے پر ترجیح دینی محال ہوگی بلکہ جب ہم غور کرتے ہیں تو ہمیں دو ایسی وجوہ نظر آتی ہیں جن سے بظاہر عبادت پر عذاب ہونے کا شبہ ہوتا ہے ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ خدا نے انسان کو اس غرض کے لیئے

پیدا کیا ہو کہ وہ شہواتِ نفسانی اور عیش و عشرت میں اپنی زندگی بسر کرے اور جہاں تک ہوسکے ہوائے نفسانی کے اسباب مہیا کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھے اگر اس کی پیدائش کی یہ غرض ہو تو خدا کی عبادت میں مصروف ہونا اور طرح طرح کی مشکلات میں پھنسنا نفس کو زہد و ریاضت کی قیود میں مقید کرنا یہ سب کچھ مقتضائے زندگی کے خلاف اور اس وحدہٗ لاشریک لہ کی معصیت میں داخل ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی بادشاہ کی مدح کرتے ہوئے اس کی تمام صفات اور اخلاق و اطوار اور نشست و برخاست کے متعلق تمام رازوں کا ذکر کر دے حتیٰ کہ اس کے حرم سراتک کی باتیں ظاہر کر دے تو بجائے اس کے کہ اسکو مدح پر کچھ انعام دیا جائے وہ زجر و توبیخ کا مستحق ہوگا۔ اور بادشاہ اسے کہے گا کہ تمہیں کیا حق ہے کہ بادشاہوں کے شخصی امور اور ان کے خانگی معاملات کے افشاء کے درپے ہوگئے ہو تم ایک ادنیٰ حیثیت کے انسان ہو کر بادشاہوں کے آگے اس قدر بے حیائی اور بے شرمی کے ساتھ پیش آنے کی جرأت کرتے ہو تمہاری یہ سزا ہے کہ تمہارا سر فوراً اڑا دیا جائے تو جب دنیاوی بادشاہوں کا یہ حال ہے کہ اگر معمولی آدمی ان کی مدح کرے تو وہ اس کو عار سمجھتے ہیں تو اس احکم الحاکمین میں یہ وصف کیوں نہ ہوگا۔ کیونکہ جو شخص اس کی معرفت کے درپے ہوتا ہے وہ اس کی صفات اور افعال اور اس کی خصوصیت کا کھوج لگاتا ہے اور اس کی حکمتوں اور بھیدوں کے ہر پہلو پر محققانہ نگاہ ڈالنا چاہتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہر ایک آدمی کا یہ منصب نہیں ہے تو پھر اس کی معرفت کا اصلی معیار کس کو مقرر کیا جائے۔

اس پر ایک سوال وارد ہوسکتا ہے وہ یہ کہ اگر عقل کے ذریعہ خدا کی معرفت اور اس کی عبادت کا وجوب ثابت نہیں ہوسکتا تو انبیاء علیہم السلام کا بھیجنا بھی بے فائدہ ہوگا کیونکہ جب انہوں نے معجزے دکھائے تھے تو یہ کہنا درست تھا کہ اگر ان معجزات کی طرف دیکھنا واجب نہیں تو ہمیں ان کو دیکھنے اور ان میں غور کرنے

کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر واجب ہے تو عقل کے ذریعہ تو وجوب ثابت نہیں ہو سکتا تو پھر شرع سے ثابت ہوگا مگر شرع کا ثبوت معجزہ پر موقوف ہے اور معجزہ کو دیکھنے کا وجوب بغیر شرع کے ثابت نہیں ہو سکتا غرض یہ کہ شرع کا ثبوت معجزہ پر موقوف ہے اور رویت معجزہ کا وجوب شرع پر یہ دور ہے جو محال ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ موجب خدا ہے اور انبیا علیہم السلام صرف اظہار وجوب کے لیئے بھیجے جاتے ہیں اور وہ اپنی طرف سے کوئی شے بندوں پر واجب نہیں کرتے وہ کہہ دیتے ہیں کہ اگر اس راستہ پر چلو گے تو بچ جاؤ گے۔ اور اگر اس راستہ کو اختیار کرو گے تو ہلاک ہو جاؤ گے اور خدا تعالیٰ اور ہم کو تمہاری نجات یا ہلاکت کی کوئی پروا نہیں اور اگر تم کو ہماری نبوت میں شک ہے تو یہ معجزے ہیں ان کو دیکھو اور ان میں غور کرو اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی طبیب بیمار کو کہتا ہے کہ یہ دو چیزیں ہیں جن میں ایک زہر ہے اگر تم اسے کھاؤ گے تو فوراً ہلاک ہو جاؤ گے اور ایک تمہاری دوا ہے اگر اس کو استعمال کرو گے تو شفایاب ہو جاؤ گے اب مریض کو اختیار ہے چاہے زہر کھالے یا وہ دوا استعمال کرے جس میں اسکو شفا حاصل کرنے کا احتمال ہے۔ غرض معجزات کو دیکھ کر شرع کا اثبات ایسا بدیہی امر ہے جس میں کسی کو بھی انکار نہیں ہو سکتا۔

ساتواں دعویٰ انبیا علیہم السلام کی بعثت نہ محال ہے نہ واجب۔ بلکہ جواز کے درجہ میں ہے معتزلہ اس کو واجب اور براہمہ اس کو محال اور ناممکن کہتے ہیں معتزلہ کی تردید تو اس بات سے ہو سکتی ہے جس کو ہم پہلے ثابت کر آئے ہیں کہ خدا پر کوئی چیز واجب نہیں ہے باقی رہے براہمہ سو جب ہم بعثت کے جواز پر دلیل قائم کریں گے تو ان کی بھی تردید ہو جائیگی کیونکہ جو چیز محال اور ناممکن ہوتی ہے وہ جائز اور ممکن نہیں ہو سکتی سو ملاحظہ ہو جواز بعثت کی دلیل۔

ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ خدا متکلم اور قادر ہے اور اس کے متکلم ہونے کے یہی معنے ہیں کہ وہ اپنے کلام کو بعض ایسے اشخاص کے دلوں میں پیدا کر دے جو

دیگر بندوں سے اس کی بارگاہ میں خاص تقرب رکھتے ہوں اور اس کے ساتھ ہم کلامی اور مناجات کا درجہ ان کو حاصل ہو۔ اور وہ اس کو ان لوگوں کے پاس پہنچا دیں جن کو یہ مرتبہ حاصل نہیں انبیاء کی بعثت کا محال ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ خدا تعالیٰ متکلم اور قادر نہ ہوتا جب یہ دونوں وصف اس میں پائے جاتے ہیں تو بعثت کے جواز میں کیا شبہ ہو سکتا ہے اور یہ بھی ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بعثت کوئی قبیح امر نہیں تاکہ اس حیلہ سے بعثت کو ناممکن قرار دیا جائے اس سے بڑھ کر اس کا اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ معتزلہ بھی باوجودیکہ یہ ہر ایک امر میں قباحت کو دخل دیتے ہیں اس کو قبیح نہیں کہتے بلکہ الٹا واجب کہتے ہیں۔

ہماری سمجھ میں تین وجوہ ہیں جن سے بظاہر بعثت کا عدم امکان ثابت ہوتا ہے۔ اور غالباً براہمہ بھی انہی کو دیکھ کر اس کے ناممکن ہونے کے قائل ہو گئے ہیں پہلے ہم ان کو علی الترتیب ذکر کرتے ہیں اور پھر ان کی تردید کریں گے۔

(۱) اگر انبیاء ایسے احکام بیان کرنے کے لیے مبعوث ہوئے ہیں جو ہماری سمجھ میں آسکتے ہیں تو پھر ان کی کیا ضرورت ہوئی ہمارے عقول ہی ان کو دریافت کرنے کے لیے کافی تھے اور ایسی باتیں بیان کرنے کے لیے آئے ہیں جو ہمارے عقول سے باہر ہیں تو ان کا آنا بے فائدہ ہوگا کیونکہ جن باتوں سے ہم ناآشنا ہیں ان کے باوجود ہم ان کی تصدیق کیونکر کریں گے کیونکہ تصدیق بھی عقول ہی کا کام ہے۔

(۲) یہ بھی ممکن تھا کہ ایزد جلّ وعلا خود اپنے بندوں کے ساتھ کلام کرتا اور بغیر انبیاء کے تمام امور سے ان کو خود ہی مطلع کر دیتا۔ جب یہ بات بھی ممکن تھی تو انبیاء کا بھیجنا محض عبث اور بے فائدہ ٹھہرا۔ حالانکہ خدا تعالیٰ بے فائدہ کاموں سے مبرا اور منزّہ ہے اور اگر اس کا بالمشافہ کلام کرنا محال اور ناممکن بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی معجزوں کے سوا انبیاء کی تصدیق ناممکن ہے مگر معجزہ اور جادو طلسمات وغیرہ میں تمیز ناممکن ہے یہ کیونکر معلوم ہو سکے گا کہ یہ معجزہ ہے اور جادو یا شعبدہ نہیں ہے۔

(۳) اگر معجزہ اور جادو وغیرہ میں امتیاز کا امکان بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ دریافت کرنا کہ انبیاء کی بعثت میں ہمارا فائدہ ہے ناممکن امر ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مطلب بعثت انبیاء سے ہمارا گمراہ کرنا ہو۔ اور اس گمراہی کی معیار ان کی تصدیق ہو اور ممکن ہے کہ جس شخص کو انبیاء سعید اور نیک بخت کہیں وہ بدبخت ہو اور جسے وہ شقی اور بدبخت بتلائیں وہ سعید اور نیک بخت ہو غرض یہ امر نہ محال ہے اور نہ ممتنع خاص کر جب یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ ہدایت اور ضلالت میں سے کوئی بھی خدا تعالیٰ کی نسبت محال نہیں ہے یہ تین وجوہ ہیں جن پر بظاہر بعثت انبیاء کا محال ہونا بھی معلوم ہوتا ہے اور جن کو دیکھ کر براہمہ اس امر کے قائل ہوئے ہیں کہ بعثت انبیاء محال اور قبیح ہے۔ اب ہر ایک کا جواب ملاحظہ ہو۔

پہلی وجہ کا جواب انبیاء علیہم السلام ایسے امور کو بیان کرتے ہیں جو ہماری سمجھ میں آ سکتے اور ہمارے حق کے مطابق ہوتے ہیں مگر انبیاء کے بتانے اور ان کی طرف توجہ دلانے سے پیشتر بنی آدم ان سے غافل رہتے ہیں بلکہ اگر توجہ بھی کریں تو بھی ہماری عقول ہر قسم کے امور مثلاً اعمال، اقوال اور اخلاق و اطوار کو معلوم نہیں کر سکتیں۔ مگر ان میں اتنی استعداد ہوتی ہے کہ اگر کوئی ان کو بتا دے تو اس کو سمجھ سکتی ہیں اور پھر ان کو کسی قسم کے انکار کی گنجائش نہیں رہتی۔

اس کی مثال یہ ہے جیسے کسی طبیب یا ڈاکٹر کے بتانے سے پہلے ادویہ کے خواص معلوم نہیں ہوتے مگر جب وہ بتا دیتا ہے تو ہمیں ان کی پورے طور پر تصدیق ہو جاتی ہے اور ان کو معلوم کر کے ہم انکو عمل میں لا سکتے ہیں۔ طبیب یا ڈاکٹر کی بات پر اعتبار کرنے کے لیے اس کا حاذق اور تجربہ کار ہونا شرط ہوتا ہے۔ جس کا پتا لگانا کوئی مشکل نہیں۔ ویسے انبیاء علیہم السلام کے قول پر اعتبار کرنے لیے بھی اسباب موجود ہیں اور وہ معجزے ہیں۔ ان کے ذریعے انبیاء علیہم السلام کی تصدیق ہو سکتی ہے اور ان کے اقوال کی پیروی سے نجات ابدی حاصل ہو سکتی ہے۔

دوسری وجہ کا بیان معجزہ اور جادو وغیرہ میں تمیز ہو سکتی ہے کیونکہ مردوں

کو زندہ کرنا۔ ایک سوکھی لاٹھی کا سانپ بن جانا چاند کا دو ٹکڑے ہو جانا دریا کا پھٹ جانا اور جذام اور برص کے مریضوں کا اچھا ہو جانا وغیرہ یہ ایسے امور ہیں جن کو دیکھ کر جادو کا خیال تک نہیں آتا۔

اصل بات یہ ہے کہ یا تو ہر ایک ممکن چیز کا جادو کے ذریعہ حاصل کرنا ممکن ہے یا بعض ایسے امور بھی ہیں جن کا وقوع جادو یا شعبدات کے اصول سے نہیں ہو سکتا بلکہ جب تک خدائی طاقت ان میں تاثیر نہ کرے گو چہ ساری دنیا کے ساحر اپنی ساری طاقت ان پر صرف کر دیں ان کا وقوع محال ہے پہلی شق تو محال ہے کیونکہ کوئی شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ہر ایک امر جادو کی طاقت سے اثر پذیر ہو سکتا ہے اور نہ ہی علم سحر کے اصول اس بات کے مقتضی ہیں۔

تو اب دوسری شق صحیح ہو گی یعنی بعض ایسے امور بھی ہیں جن کا وقوع سحر طلسمات وغیرہ کے ذریعہ نہیں ہو سکتا بسو اس سے انبیا علیہم السلام کی اجمالی تصدیق کی صورت بخوبی نکل آئے گی کیونکہ معجزات کے ذریعہ وہ امور پیش کیے جائیں گے جن کا جادو وغیرہ سے وقوع محال ہے اب اگر قابل غور امر ہے تو انبیاء اور ان کے معجزوں کے شخصیات کو ملاحظہ کرنا ہے سو اس کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ معجزات کا فن سحر کے قواعد کے ساتھ مقابلہ کیا جائے اور اس میں غور کیا جائے کہ انبیا نے جو معجز دکھلائے ہیں کیا جادو وغیرہ کے ذریعہ ان کا وقوع پذیر ہونا ممکن ہے یا نہیں۔ اگر یقیناً معلوم ہو جائے کہ جادو وغیرہ کی طاقت سے یہ خارج ہیں تو سمجھ لینا چاہیئے کہ یہ معجزات ہیں اور اگر کسی قسم کا شک ہو تو اس کے رفع ہونے کے لیے بجز اس کے اور کوئی صورت نہیں کہ ان میں سے کسی نبی نے ساحروں کو عام طور پر چیلنج دیا ہو کہ اگر تم کو میری نبوت میں شک ہے۔ اور ان معجزوں کے متعلق تمہیں یہ خیال ہے کہ یہ سحر کے قبیل سے ہیں تو آؤ مجھ سے مقابلہ کرو۔ جیسا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کیا تھا۔ غرض معجزے اور جادو وغیرہ میں نہایت آسانی سے تمیز ہو سکتی ہے۔

تیسری وجہ کا جواب جب معجزہ کی حقیقت معلوم ہو جائے اور پھر معجزہ کا مشاہدہ بھی کر لیا جائے تو کسی کے دل میں یہ خیال نہیں گزرتا کہ خدا تعالیٰ کی غرض ہمیں دھوکہ دینا اور ہم کو گمراہ کرنا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی بادشاہ کے روبرو اس کی فوج کو مخاطب بنا کر کہتا ہے کہ بادشاہ نے تمہارے کل انتظام میرے سپرد کر دیئے ہیں۔ تمہاری تنخواہیں اور تمہاری ہر قسم کی حرکات و سکنات میرے حکم کی تابع ہوں گی۔ تم پر میری پیروی واجب ہے۔ کسی بات میں میری مخالفت نہ کرنی ہوگی۔ بادشاہ اس کی یہ تقریر چپ چاپ بیٹھا سن رہا ہے اور پھر وہ کہتا ہے کہ اے بادشاہ اگر میں اپنے اس قول میں سچا ہوں اور تو نے مجھے فوج کا سردار بنایا ہے تو میری تصدیق کے لیئے تم اپنے تخت پر سے تین دفعہ اٹھو اور تین ہی دفعہ بیٹھو۔ بادشاہ نے ایسا ہی کیا۔ اب ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بادشاہ کی غرض اس نشست و برخاست سے فوج کو دھوکے میں ڈالنا نہیں ہے۔ بلکہ اس امر کا اظہار مقصود ہے کہ واقعی اس نے شخص مذکور کو فوج کا سردار مقرر کر دیا ہے اور بادشاہ کا خاموشی کی حالت میں شخص مذکور کے کہنے پر تخت پر سے تین دفعہ اٹھنا اور بیٹھنا ایسا ہی شخص مذکور کے قول کی صداقت پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے اس کے قول کی تائید میں بادشاہ کا اس طرح بہ زبانی کہہ دینا کہ میں نے اس کو تمہارا سردار مقرر کیا ہے۔ اس کی سچائی پر دلالت کرتا ہے۔

اسی طرح جب انبیا علیہم السلام بنی آدم کو کہتے ہیں کہ ہم خدا تعالیٰ کی طرف سے تم کو اس کے احکام بتانے کے لیئے آئے ہیں اور اگر تم کو شک ہے تو ان معجزوں کو دیکھو۔ یہ ایسے معجزے ہیں جو انسانی طاقت سے خارج ہیں اگر ہم جھوٹے ہوتے تو ہمارے ہاتھوں پر ان کا ظہور ہرگز نہ ہوتا۔

تو پھر کسی شخص کے دل میں یہ خیال نہیں گزر سکتا کہ ایزد جل و علا کی غرض ہم کو گمراہ کرنا اور دھوکے میں ڈالنا ہے یہی وجہ ہے کہ اس بنا پر کسی شخص نے انبیا علیہم السلام کی تکذیب نہیں کی اور ان کے پیش کردہ معجزات کو سحر اور شعبدہ

بازی پر محمول نہیں کیا گیا خدا تعالیٰ کے متکلم ہونے آمر و نا ہی ہونے اور نزولِ دت
نبوت سے انکار کیا گیا مگر کبھی بیوقوف سے بیوقوف شخص نے یہ کہنے کی جرأت
نہیں کی خدا تعالیٰ معاذ اللہ غدار اور دھوکہ دہ ہے اگر کہا جائے کہ کیا کرامت
حق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کرامت کا وجود جائز ہے کیونکہ یہ بھی ایک
خارق عادت امر ہے جو اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی سے ظاہر نہیں ہو سکتا
نیز یہ خود محال ہے اور نہ کسی محال امر مثلاً بطلان معجزہ کو مستلزم ہے کیونکہ
معجزہ میں تحدّی کا ہونا شرط ہے اور کرامت میں کسی قسم کا دعویٰ نہیں کیا جا
سکتا تاکہ کرامت کا معجزے کے ساتھ التباس پڑنے کا شبہ ہو سکے۔

اگر کہا جائے کہ جھوٹے شخص کے ہاتھ پر بھی معجزے کا ظہور ممکن ہے یا نہیں
تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہیں کیونکہ معجزہ وہ خلاف عادت امر ہے جو تحدّی
کے بعد کسی پیغمبر کے ہاتھ پر ظاہر ہو اور جو خدا کی طرف سے اس مضمون کو ادا
کرے کہ یہ نبی یا پیغمبر اپنے دعویٰ میں سچا ہے اور واقعی میں نے اس کو
رسول بنا کر بھیجا ہے تو پھر اگر کسی جھوٹے شخص کے ہاتھ پر اس کا ظہور ہو
تو اس کے یہ معنے ہوں گے کہ یہ شخص سچا ہے یعنی جھوٹا بھی ہے اور سچا بھی
ہے اور یہ محال ہے کیونکہ جب معجزے نے یہ بیان کر دیا کہ یہ شخص اللہ
تعالیٰ کا رسول ہے اور اپنے دعویٰ میں سچا ہے تو پھر جھوٹا اسے کیونکر کہا
جائے گا۔ جھوٹا ہونے کے یہ معنے ہیں کہ یہ رسول نہیں اور اپنے دعوے میں
جھوٹا ہے غرض یہ کہ جھوٹا ہونے اور معجزے کا اجتماع اجتماع متباینین
ہے اور یہ محال ہے۔

--

چوتھا باب
پہلی فصل

حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کا اثبات

آپ کی نبوت کا اثبات ہمیں تین فرقوں کے مقابلے میں کرنا پڑتا ہے۔
پہلا فرقہ عیسویہ ہے اس فرقہ کے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو صرف عربوں پر محدود کرتے ہیں۔ مگر ان کا یہ دعوی صریحاً باطل اور لغو ہے کیونکہ جب وہ آپ کو (گو اہلِ عرب کے لیئے) رسول برحق مانتے ہیں اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ جھوٹ کہنا پیغمبر کی شان کے خلاف ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ آپ عامۂ خلائق کی ہدایت کے لیئے مبعوث ہوئے ہیں اور آپ نے کسریٰ اور عجم کے مختلف فرمانرواؤں کی طرف اپنے سفیر بھیجے ہیں تو پھر آپ کی نبوت کو یہ لوگ اہلِ عرب پر محدود بتانے کی کس دل سے جرأت کرتے ہیں یہ نہایت تعجب خیز بات ہے کہ ایک شخص کو رسول بھی تسلیم کیا جائے اور پھر اس کے بعض دعاوی میں تکذیب بھی کی جائے۔

دوسرا فرقہ یہودیوں کا ہے انہوں نے آپ کی نبوت اور معجزات کی محض اس خیال پر تکذیب کی ہے کہ ان کے دل میں یہ بات بیٹھ گئی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد نبوت کا دروازہ ہمیشہ کے لیئے بند کر دیا گیا ہے اس غلط فہمی کی وجہ سے انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بھی نبی برحق نہیں مانا۔ ان کی تردید میں ہمیں یہ طریق مستحسن معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کی نبوت ثابت کی جائے اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت بھی ثابت ہو جائے گی کیونکہ براہ راست آپکی نبوت کا اثبات اعجاز قرآن کے اثبات پر موقوف

ہے اور یہ ایسی دقیق بحث ہے۔ جس کی تہ تک پہنچنا ہر ایک کا کام نہیں۔ بخلاف احیاء موتی اور جذام و برص والوں کا اچھا ہو جانے کے کیونکہ یہ امور مشاہدہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ جن کے سمجھنے میں کسی وقت کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔ ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ حضرت موسیٰ نے اپنے عصا کو سانپ بنا دینے کا معجزہ پیش کیا تھا اور حضرت عیسیٰ نے مردے زندہ کرنے اور جذام و برص سے کئی بیماروں کو اچھا کیا اب اس کی کیا وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ نبی برحق تھے۔ اور حضرت عیسیٰ اپنے دعوئ نبوت میں جھوٹے تھے۔

ہمارے خیال میں صرف دو امر ہیں جنھوں نے یہودیوں کو اس ورطہ ظلمات میں ڈال دیا ہے ایک ان کا یہ قول کہ نسخ محال ہے اور یہ منقول ہو موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول کہ جب تک آسمان و زمین رہیں گے میرے دین کو نہ چھوڑیو۔ اور یہ کہ میں خاتم انبیاء ہوں۔ بس یہ دو امر ہیں جنھوں نے یہودیوں کو اس دھوکہ میں ڈال دیا ہے

پہلے شبہ کا جواب یہ ہے کہ جن لوگوں نے نسخ کو محال کہا ہے انھوں نے نسخ کے یہ معنے سمجھے ہیں کہ ایک حکم صادر کرنا اور بعد میں جب اس میں غلطی نظر آئی تو اس میں ترمیم کر دینی یا اسکو بالکل اڑا کر اس کی جگہ اور حکم مناسب رکھ دینا اس قسم کے نسخ کو ہم بھی محال کہتے ہیں۔ مگر جس نسخ کے ہم قائل ہیں۔ اس کے یہ معنے ہیں کہ ایک حکم صادر کیا جائے اور حکم دینے والے کو معلوم ہو کہ ایک مدت تک اس اس پر عملدرآمد رہے گا۔ اور پھر اس کی بجائے اور حکم دیا جائے گا۔ مگر جن کو حکم دیا گیا ہے ان کو اس بات کی کوئی خبر نہ ہو۔ اور جب اس کی میعاد ختم ہو جائے تو اس کی بجائے دوسرا حکم صادر کیا جائے۔ یہ محال نہیں ہے۔ بلکہ اس کی ہزاروں مثالیں موجود ہیں۔ مثلاً آقا اپنے نوکر کو کھڑا ہونے کا امر کرتے۔ اور اس کو یہ بھی معلوم ہو کہ اتنی مدت تک اس کا کھڑا رہنا مناسب ہے۔ اور پھر اس کو بیٹھ جانے کا میں امر کروں گا۔ اور نوکر کو چونکہ قیام کی مدت نہیں بتلائی گئی اس لیے وہ یہی سمجھے گا کہ ہمیشہ کے لیے مجھے کھڑا رہنے کا آقا نے امر کیا ہے۔ اور جب قیام کی مدت گزر گئی اور آقا

نے نوکر کو حکم دیا تو آقا کو کوئی بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس نے پہلے نوکر کو ہمیشہ کیلئے قیام کا حکم دیا تھا اور جب بعد اس کو غلطی معلوم ہوئی تو جھٹ بیٹھنے کا حکم صادر کر دیا۔ بلکہ ہر کوئی یہی کہے گا کہ پہلے ہی سے اس کو قیام کی معیاد معلوم تھی اور جب وہ گزر گئی تو دوسرا حکم صادر کر دیا۔ نوکر کو اس کی میعاد صرف یہ معلوم کرنے کے لیے نہیں بتائی تھی کہ وہ اس کے امر کی بجا آوری میں کہاں تک کوشش کرتا ہے۔

احکام شریعت کا اختلاف بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہیئے یعنی بعض ایسے احکام ہیں جن کی مدت کسی خاص مصلحت سے بتائی نہیں گئی۔ اور جب ان کی مدت پوری ہو گئی تو ان کو منسوخ کر کے ان کی بجائے اور احکام صادر کیے گئے ہیں مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ خدا تعالیٰ کو پہلے علم کی مدت معلوم نہ تھی بلکہ اس نے ہمیشہ کے لیے ان کو صادر کیا تھا اور پھر کوئی غلطی معلوم ہوئی تو ان کی ترمیم یا تنسیخ کر کے ان کی بجائے اور احکام رکھ دیے۔

کسی نبی کے مبعوث ہوتے ہی فوراً پہلی شریعت کا نسخ شروع نہیں ہوا اور نہ کسی نبی کے آنے سے اصول دین یعنی عقاید میں کسی قسم کا نسخ ہوا ہے۔ البتہ بعض فروعی مسائل میں مناسب طور پر نسخ ہوا مگر اس سے اصول دین میں جس پر امر نبوت کا دار و مدار ہے۔ کسی قسم کا فرق نہیں واقع ہوتا۔

تحویل قبلہ یا کسی حلال چیز کو حرام کر دینا یا حرام کو حلال بنا دینا وغیرہ وغیرہ بالکل معمولی باتیں ہیں۔ جن کو عمل میں لانے کے لیئے کچھ ایسے اسباب مہیا ہو گئے تھے کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو دینِ خداوادی پر برا اثر پڑنے کا احتمال تھا۔

خود یہودیوں کا یہ بہانہ تب چل سکتا ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پیشتر جس قدر انبیا علیہم السلام جیسے حضرت نوحؑ حضرت ابراہیمؑ حضرت آدمؑ وغیرہ گزرے ہیں ان سب کا ایک زبان ہو کر انکار کر دیں کیونکہ جب ان کو انبیا مانا جائے گا تو نسخ کا وجود بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔

دوسرے شبہ کا جواب دو طرح پر ہے۔ ایک یہ کہ حضرت موسیٰ نے ایسا کہا ہوتا تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہاتھ پر ان زبردست معجزات کا ظہور نہ ہوتا۔ کیونکہ معجزات کا ظاہر ہونا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی صداقت پر دلالت کرتا ہے۔ غرض اگر یہودی معجزات عیسوی سے انکار کریں تو معجزات موسوی پر بھی یہی اعتراض ہوئے گا اور اگر انکو تسلیم کریں تو انکا یہ کہنا کیونکر درست ہوگا کہ حضرت موسیٰ خاتم الانبیا ہیں۔

اور ایک یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہودیوں کی آسمانی کتاب (تورات) کے مطابق انکے مقدمات کا فیصلہ کرتے تھے۔ اگر توریت میں حضرت موسیٰ کا خاتم الانبیا ہونا اور دین موسوی کے ہمیشہ رہنے کا حکم ہوتا تو یہودی اس بات کو غنیمت سمجھ کر آپ کے مقابلہ میں توریت کی ان آیتوں کو پیش کرتے اور ڈنکے کی چوٹ کہتے ہیں کہ جب آپ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نبی برحق اور تورات کو الہامی کتاب مانتے ہیں تو پھر آپ کا دعویٰ نبوت غلط ہوگا کیونکہ تورات میں لکھا ہے کہ حضرت موسیٰ خاتم الانبیا ہیں مگر ہم یقینی طور پر کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں یہودی کبھی اس بات کو نہیں پیش کرسکے۔ آپکی وفات کے بعد مذہب اسلام کی تردید کا یہ نیا ڈھنگ نکالا ہے۔ یہودیوں کے ساتھ طرح طرح کے مقابلے کیے گئے اور لڑائیاں ہوئیں مگر کبھی بھی یہودی عالم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ کے مقابلہ میں اس بات کو پیش نہیں کیا اگر اس بات کی کوئی اصل ہوتی تو اس سے بڑھکر مذہب موسوی کی تائید اور مذہب اسلام کی تردید کے لیے اور کوئی ذریعہ نہیں تھا۔

تیسرا فرقہ ان لوگوں کا ہے جو نسخ کے تو قائل ہیں مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے محض اس بنا پر منکر ہیں کہ قرآن معجزہ نہیں ہے۔ اس فرقہ کے مقابلہ میں معجزہ کے ذریعہ آپ کی نبوت کے اثبات کے دو طریق ہیں پہلا طریق قرآن کو معجزہ ثابت کرنے کا ہے اور وہ یہ ہے کہ معجزہ نام ہے ایسے خلافِ عادت امر کا جو تحدی کے ساتھ کسی نبی کے ہاتھ پر اس کے منکرین کے مقابلہ

میں وقوع پذیر ہو اور یہ بات قرآن میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ڈنکے کی چوٹ کفار عرب کے روبرو پیش کر کے بڑے زور سے کہا تھا کہ قرآن میرا معجزہ ہے۔ اگر تم کو اس میں شک ہو تو اس کے مقابلہ میں ایسا فصیح و بلیغ کلام بنا کر پیش کرو قرآن سے للکار للکار کر کفار کو اس امر پر آمادہ کیا اور انہوں نے ایڑی سے چوٹی تک زور لگانے میں کوئی دقیقہ فرد گذاشت نہ کیا مگر اس کے مقابلہ میں ایک جملہ بھی نہ بنا سکے۔

عربوں میں فصاحت و بلاغت کا یہاں تک بازار گرم تھا کہ وہ دیگر ممالک کے لوگوں کو عجمی (گونگے) کہتے تھے۔ شب و روز عربی انشا پردازی کی محفلیں گرم رہتی تھیں اور اگر کوئی قصیدہ بنا کر اس کے بے نظیر ہونے کا دعویٰ کرتا تھا تو اس کے مقابلہ میں قصائد کے ڈھیر لگ جاتے تھے اور اس کے معارضہ میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا جاتا تھا۔

جب اہل عرب کی یہ حالت تھی تو پھر قرآن کے مقابلہ میں باوجود بڑی بڑی جانفشانیوں اور کوششوں کے انکا زک اٹھانا اور اس سے عاجز ہو کر آمادۂ جنگ ہونا اعجاز قرآنی کی روشن اور بین دلیل ہے۔ غرض عربوں کی فصاحت و بلاغت اور قرآن کا ان کو مقابلہ کے لیئے بلانا اور ان کا زک اٹھانا اور اپنے دین اور جان و مال کی حمایت کے لیئے اسلام کی بیخ کنی کو ان کا شب و روز مصروف رہنا یہ ایسی یقینی اور پختہ باتیں ہیں جو حدّ تواتر تک پہنچ چکی ہیں۔ اور جن میں کسی معمولی سے معمولی شخص کو بھی انکار کی گنجائش نہیں ہے۔

اگر ہم سے کوئی پوچھے کہ قرآن کے معجزہ ہونے کی وجہ کیا ہے تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ قرآن کچھ ایسی دلربا جزالت اور فصاحت پر مشتمل ہے اور اس کا طرز کلام کچھ ایسی خوبیوں کو لیئے ہوئے ہے کہ بڑے بڑے جلیل القدر اور متعدد فصحا کے کلام اس سے خالی ہیں۔ اس کے کلمات کی ترتیب اور اس کے مضامین کا تناسب کچھ ایسی حیرت انگیز محاسن ظاہر کرتا ہے جنہوں نے اہل عرب کے سر برآوردہ

اور الوالعزم لکچراروں کو اپنا گرویدہ بنا دیا ہے اور اگرچہ ان میں سے بعض بدقسمتی کے باعث دولت اسلام سے مشرف نہ ہوسکے مگر قرآن کی فصاحت وبلاغت سے کسی کو بھی انکار نہیں تھا۔ یعنے تمام اہلِ عرب یک زبان تھے کہ اس کی فصاحت وبلاغت طاقت بشریہ سے خارج ہے۔ اگرچہ بعض نے اس کے مقابلہ میں قلم اٹھایا مگر انکا کلام پھیکا اور خالی از لطف ہوتا۔ اور اس کی نسبت "چہ نسبت خاک را با عالم پاک" کہنا بالکل بلا مبالغہ ہے۔ چنانچہ مسیلمہ کذاب نے اس کے مقابل ذیل کے چند کلمات ناخنوں تک کا زور لگا کر تیار کیے تھے۔ جن کا پھیکا پن اور بے لطف ہونا عیاں ہے۔ وہ کلمات یہ ہیں۔ اَلْفِیْلُ وَمَا اَدْرٰلکَ مَا الْفِیْلُ لَہٗ ذَنَبٌ وَبِیْلٌ وَخُرْطُوْمٌ طَوِیْلٌ۔ اگرچہ اس کمبخت نے ان کلمات میں قرآن کے طرزِ کلام کو اڑا لینے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ تاہم اگر اس کا قرآن کی کسی آیت کے ساتھ مقابلہ کیا جائے تو دونوں میں زمین و آسمان کا فرق نظر آئے گا۔

اگر کہا جائے کہ ممکن ہے کہ اہل عرب کو جنگ وجدل وغیرہ میں مشغول رہنے اور مصروفیت کی وجہ سے ان کے مقابلے میں اس قسم کا کلام بنانے کی فرصت نہ ملی ہو۔ ورنہ اگر وہ اس امر کی طرف توجہ کرتے تو یقیناً اس جیسے کئی کلام بنا سکتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ بہ نسبت جنگوں میں طرح طرح مصائب اور تکالیف برداشت کرنے کے یہ مستحسن طریق ہے کہ جب قرآن نے تحدّی کے طور پر اہل عرب کو اپنے مقابلہ میں بلایا تھا۔ اہلِ عرب مل کر اس جیسی کوئی کتاب بنا دیتے تاکہ ہمیشہ کے لیے جھگڑا ختم ہو جاتا۔ خاص کر جب مسلمانوں کی طرف سے اہلِ عرب پر طرح طرح کے ظلم وستم ہوتے تھے۔ ان کی عورتیں لونڈیاں بنائی گئیں۔ ان کو قید کیا گیا۔ طرح طرح کی خون ریز جنگیں واقع ہوئیں تو اس وقت ان کو ضرور اس امر کی طرف توجہ کرنی چاہیے تھی۔ پس ثابت ہوا کہ انہوں نے اپنی صرف اس وجہ سے ایسا کرنے میں کوئی کسر

باقی نہ چھوڑی تھی۔ مگر آخر ناکامی کا منہ دیکھ کر جنگ پر آمادہ ہو گئے تھے۔ اور اگر تھوڑی دیر کے لیئے اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی ہمارا مدعا ثابت ہے کیونکہ باوجود قدرت کے قرآن کے مقابلہ میں ان کا نہ آنا اس کی وجہ بجز خدائی طاقت کے مانع ہونے کے اور کیا ہو سکتی ہے اور سب سے بڑا بھاری معجزہ یہی ہے کہ ایک چیز باوجود اس کے ممکن الوقوع ہونے کے ایک بڑی بھاری جماعت سے وقوع پذیر نہ ہو۔

کون نہیں جانتا کہ اگر کوئی نبی یوں کہے کہ میری صداقت کی علامت یہ ہے کہ میں اپنی انگلی کو حرکت دیتا ہوں اور اس وقت تم اپنی انگلیوں کو حرکت نہیں دے سکو گے حالانکہ دوسرے وقتوں میں سے ہر ایک یہ کام کر سکتا ہے اور جب دیکھا گیا تو ایسا ہی ہوا۔ یعنی اس نبی نے اپنی انگلی کو حرکت دے دی۔ اور دوسرے لوگ نہ دے سکے تو کیا اسکو معجزہ نہیں کہا جائیگا۔ ضرور کہا جائے گا۔

دوسرا طریق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے اثبات کا یہ ہے کہ علاوہ قرآن کے اور بھی کئی ایک حیرت انگیز معجزات کا آپ کے ہاتھ پر ظہور ہوا ہے۔ مثلاً شق قمر۔ آپ کی انگلیوں سے پانی کا پھوٹ پڑنا آپ کے ہاتھ میں سنگریزوں کا تسبیح کہنا۔ تھوڑے طعام کا بہت ہو جانا۔ وغیرہ وغیرہ یہ ایسے امور ہیں جو آپ کی نبوت پر شاہد ہیں۔

اور اگرچہ ان امور میں سے ایک ایک امر حد تواتر تک نہیں پہنچا۔ مگر ان کی مجموعی تعداد اس حد کو پہنچ چکی ہے۔ جس سے ان میں کسی قسم کا شک و شبہ باقی نہیں رہتا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے حضرت علی کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت کے افراد فردیت کی شکل میں تواتر کی حد کو نہیں پہنچے۔ مگر ان کی مجموعی تعداد اس حد کو پہنچ چکی ہے اور اسی وجہ سے حضرت علی کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت ضرب المثل مانی جاتی ہے۔ اگر کوئی نصرانی کہے کہ میرے نزدیک یہ امور نہ بلحاظ فردیت اور نہ بلحاظ مجموعی تعداد کے حد تواتر کو پہنچے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسی طرح ایک

یہودی تم کو کہہ سکتا ہے کہ میرے نزدیک معجزات عیسوی نہ بلحاظ فردیت اور نہ بلحاظ مجموعی تعداد کے حد تواتر کو پہنچے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ جب تک کسی شخص کو ان لوگوں کے ساتھ میل جول کا موقعہ نہ ملے۔ جن لوگوں کے نزدیک ایک بات حد تواتر کو پہنچ چکی ہے اس کو اس تواتر کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اگر نصاریٰ مسلمانوں کے ساتھ مخالفت کریں۔ اور پھر ان کو معجزات محمدیہ کا تواتر نہ معلوم ہو تو بے شک مسلمانوں پر الزام آ سکتا ہے۔ جس سے وہ کبھی عہدہ برآ نہیں ہو سکتے۔

دُوسرا باب

اس امر کے بیان میں کہ جن امور کو شرع نے بیان کیا ہے۔ ان کی تصدیق واجب ہے اس باب میں ایک مقدمہ اور دو فصلیں ہیں۔

مقدّمہ

ایسے امور جو کہ بداہتہً معلوم نہیں ہو سکتے تین قسموں پر منقسم ہو سکتے ہیں۔

(۱) جو محض عقل کے ذریعہ معلوم ہو سکتے ہیں۔

(۲) جو صرف شرع ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں

(۳) جو ان دونوں کے ذریعہ معلوم کیے جا سکتے ہیں۔

پہلی قسم کی مثالیں یہ ہیں۔ حدوث عالم۔ خدا کا وجود۔ اس کی قدرت اس کا علم اور اس کا ارادہ۔ یہ ایسے امور ہیں کہ جب تک ان کا ثبوت نہ ہو شرع کا ثابت کرنا ناممکن ہے۔ کیونکہ شرع کا اثبات کلام نفسی کے اثبات پر موقوف ہے تو جو چیزیں کلام نفسی سے بلحاظ رتبہ کے مقدم ہیں ان کا اثبات کلام نفسی سے یا شرع سے جس کا اثبات کلام نفسی پر موقوف ہے ہرگز نہیں ہو سکتا۔

جو امور صرف شرع ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں وہ امور ہیں جو خود بھی ممکن الوقوع ہوں اور انکی نقیض بھی۔ کیونکہ صرف وقوع کا علم باوجودیکہ ان کی نقیضیں بھی ممکن الوقوع ہیں وحی یا اسلام کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ مثلاً حشر و نشر۔ ثواب و عقاب۔ جنت۔ دوزخ۔ عذاب قبر۔ پلصراط اور میزان وغیرہ یہ ایسے امور ہیں کہ ان کا خلاف ہونا بھی ممکن ہے۔ اور جو ان دونوں سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ وہ وہ ہیں جو ہماری سمجھ میں بھی آ سکتے ہوں اور یہ مرتبہ کے لحاظ سے ایزد جل و علا کے کلام کے اثبات سے متاثر ہوں۔ مثلاً رویت کا مسئلہ اور تمام جواہر و اعراض کے پیدا کرنے میں کسی چیز کا خدا کا شریک نہ ہونا وغیرہ وغیرہ۔ تو جب شرع ایسے امور کو بیان کرے تو اگر عقل ان کو جائز سمجھے اور ان کا ثبوت بھی نصوص قطعیہ سے ہو تو ان کی تصدیق یقینی طور پر واجب ہوتی ہے اور اگر نصوص ظنیہ سے ان کا ثبوت ہو تو ان کی تصدیق ظنی طور پر واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ جیسے نصوص قطعیہ سے ثابت شدہ امور کی تصدیق واجب ہوتی ہے ویسے ہی نصوص ظنیہ سے جو امور ثابت ہو انکی تصدیق بھی واجب ہوتی ہے فرق صرف یہ ہے کہ اول الذکر کی تصدیق درجہ یقین کی ہوتی ہے اور موخر الذکر امور کی تصدیق ظنیت سے آگے بڑھتی نہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ جن لوگوں نے انسان کے اپنے اعمال کے خالق ہونے کا قول کیا تھا۔ تمام صحابہ نے اس کا انکار کر دیا تھا اور سب نے اس کی تردید محض خدا کے اس قول خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ کی بنا پر کر دی تھی۔ حالانکہ كُلِّ شَيْءٍ کا لفظ عام ہے جس میں تخصیص کا احتمال ہے۔ پس ثابت ہوا کہ صحابہ کا یہ اعتقاد کہ خدا ہی ہر ایک چیز کا خالق ہے نص ظنی پر مبنی تھا کیونکہ بعد میں اگرچہ یہ مسئلہ عقلی طور پر یقینی ہو گیا ہے۔ مگر اس وقت ظنی تھا اور اگر بظاہر عقل ان کو محال سمجھے تو جن نصوص سے ان امور کا ثبوت ہوتا ہے۔ حتی الوسع ان میں تاویل کی جائے۔ کیونکہ یہ بات غیر ممکن ہے کہ نصوص ایسے

امور پر مشتمل ہے جو عقل کے صریحاً مخالف ہوں۔ چنانچہ اسی بنار پر ہم کہتے ہیں کہ اکثر ایسی احادیث جن میں خدا تعالیٰ کو ممکنات کے ساتھ تشبیہہ دی گئی۔ صحیح نہیں ہیں اور جو صحیح ہیں ان میں تاویل کی گنجائش ہے۔ سو اگر ان امور میں سے کبھی امر میں عقل کو توقف ہو یعنے اس کو نہ محال کہہ سکتے ہیں نہ جائز تو پھر بھی اس کی تصدیق ضروری ہوتی ہے اور اس تصدیق کے وجوب کے لیے صرف یہی بات کافی ہے کہ عقل اس کو محال نہیں سمجھتی۔

پہلی فصل

حشر۔ عذاب قبر۔ سوال منکر و نکیر۔ پل صراط۔ میزان۔

حشر حشر کے معنے ہیں مخلوق کو دوبارہ پیدا کرنا۔ بہت سی نصوص قطعیہ سے اس کا ثبوت ملتا ہے اور فی نفسہ یہ ممکن بھی ہے۔ کیونکہ پہلے ایک دفعہ اس کی پیدائش ہو چکی ہے۔ اور اس کی ابتدائی اور پچھلی پیدائش میں کوئی فرق نہیں ہے۔ تو جب خدا کی اس کی ابتدائی پیدائش پر قدرت مسلّم ہے تو اس کے اعادہ پر وہ بطریق اولیٰ قادر ہوگا۔ چنانچہ خدا کا قول ہے قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ اس بات کو ثابت کر رہا ہے اگر کہا جائے کہ اعادہ سے کیا مراد ہے آیا جواہر اور اعراض دونوں ایک دفعہ معدوم ہو کر از سر نو پیدا ہوتے ہیں یا فنا صرف اعراض ہی کو عارض ہوتی ہے اور اعادہ کے وقت صرف اعراض ہی کا اعادہ ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں صورتیں ممکن ہیں اور ان میں سے کسی ایک کی تعیین شریعت سے ثابت نہیں ایک اور صورت بھی ہے وہ یہ کہ انسان میں سے زندگی۔ رنگ۔ رطوبت۔ ترکیب اور ہیئات وغیرہ اعراض بوقت موت معدوم ہو جائیں اور اس کا جسم مٹی کی صورت میں باقی رہے اور جب

اس کے اعادے کا وقت آئے (اور جسم جو پہلے موجود تھا) تو فنا شدہ اعراض کی کی مثلیں از سر نو پیدا کر کے بدن کے ساتھ ملحق کر دی جائیں۔

امثال کا لفظ اس لیے لایا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک آناً فاناً معدوم ہوتے اور ان کی بجائے ان کی مثلیں آتی رہتی ہیں۔ اب یہ انسان اپنی جسمانی حالت کے باعتبار بعینہٖ وہی انسان ہے ہاں اعراض کے باعتبار یہ اپنی مثل ہے۔ مگر انسان صرف اپنے جسم کے باعتبار انسان ہے نہ اعراض کے لحاظ سے اور اعادہ کے لیے شئے کے اعراض کا اعادہ ضروری نہیں ہماری یہ تقریر صرف اس خیال پر مبنی ہے۔ جو بعض لوگوں کے دلوں میں سمایا ہوا ہے۔ وہ یہ کہ اعراض کا بعینہٖ اعادہ محال ہے۔ ان کا یہ خیال بالکل بیہودہ ہے اور اگرچہ اس کی لغویت پر بہت سے دلائل ہم قائم کر سکتے ہیں مگر بغرض اختصار ان کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔

اعادے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جسم اور اعراض دونوں کو فنا عارض ہو اور پھر دونوں نئے سرے سے پیدا کیئے جائیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ پھر اسے اعادہ کیونکر کہہ سکیں گے۔ اعادہ میں پہلی چیز کا بعینہٖ لٹانا شرط ہے۔ اور جب ایک چیز نیست و نابود ہو چکی ہے تو اس کے دوبارہ لٹانے کے کیا معنے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ معدوم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جس سے پہلے موجود ہو۔ اور ایک یہ کہ ایسا نہ ہو۔ جیسے عدم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جس سے پہلے موجود ہو۔ اور ایک یہ کہ ایسا نہ ہو۔ معدوم کی دو قسمیں ایسی بدیہی ہیں کہ کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا۔ تو اب اعادے کے یہ معنے ہیں کہ عدم جس سے پہلے وجود آ چکا ہے۔ اس کی بجائے وجود لایا جائے۔ اور مثلیت کے یہ معنے ہیں کہ عدم جس سے پہلے وجود نہیں تھا۔ اس کی بجائے وجود لایا جائے۔ ہم نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب تہافتہ الفلاسفہ میں کسی قدر وضاحت سے بیان کیا ہے۔ نیز اس کتاب میں ہم نے اعادہ کا

کا اثبات فلاسفہ کے اس اصول کی بنا پر بھی کیا ہے کہ نفس ناطقہ جو غیر متحیّز چیز ہے۔ مرنے کے بعد باقی رہتا ہے۔ کیونکہ اب اعادہ کے یہ معنے ہوں گے کہ نفس ناطقہ کو پہلے کی طرح تو لب عنصری پر "تصرف" حاصل ہو جائے اور بدن خواہ وہی ہو یا اس کی مثل۔ سو یہ کوئی محال امر نہیں کیونکہ جس زبردست نے عنانِ حکومت اس کے ہاتھ میں ہے اب اس کی طاقتوں میں مطلق فرق نہیں آیا۔ وہاں تو صرف ارادے کی دیر ہے۔

اگرچہ ہمارا اعتقاد یہ نہیں مگر اس سے بہتر طریق فلاسفہ کی تردید کے لئے اور کوئی نظر نہیں آتا۔

عذاب قبر عذاب قبر پر بہت سی قطعی نصوص دال ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کا اپنی دعاؤں میں عذاب قبر سے پناہ مانگنا تواتر کو پہنچ چکا ہے اور عام طور پر کتب احادیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز دو قبروں سے گزرے تو فرمایا کہ ان میں کے مردوں کو عذاب ہو رہا ہے۔ خدا تعالیٰ کا یہ قول بھی عذاب قبر کو ثابت کر رہا ہے۔ وَحَاقَ بِاٰلِ فِرْعَوْنَ سُوْٓءُ الْعَذَابِ اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا۔

اس کے علاوہ یہ فی نفسہٖ ممکن ہے تو پھر اس پر ایمان لانا واجب ہوگا معتزلہ اس سے منکر ہیں۔ اور وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ہم میت کو اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور اس کے بدن پر عذاب کی کوئی علامت محسوس نہیں ہوتی۔ اگر اس کو عذاب دیا جاتا تو اس کے بدن میں کسی قسم کی جنبش یا کوئی اور علامت دیکھنے میں آتی۔ نیز کئی آدمیوں کو درندے پھاڑ کر کھا جاتے ہیں اور ان کو اپنا لقمہ بنا لیتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دکھائی تو صرف میت کا جسم دیتا ہے اور عذاب کا احساس قلب یا کسی باطنی کیفیت کو ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ عذاب کے لئے بدن

پر کسی علامت کا دکھائی دینا ضروری نہیں۔
آدمی عالم رُویا میں بعض اوقات نہایت لذیذ کیفیات سے محظوظ ہوتا اور بعض اوقات اس کو الم شدید لاحق ہوتا ہے اور یہ دونوں حالتیں بیداری کی حالتوں سے کسی طرح کم نہیں ہوتیں مگر دیکھنے والے کو وہ بالکل بے حس و حرکت دکھائی دیتا ہے۔ اور اس کے بدن پر غم و خوشی کی کوئی علامت نمایاں نہیں ہوتی۔ بلکہ اگر وہ شخص بیدار ہو کر کسی ایسے آدمی کے آگے عالم رویا کی کیفیتوں کا ذکر کرے اور کہے کہ میں نے آج خواب میں فلاں فلاں چیز دیکھی ہے۔ جس کو سونے کا کبھی اتفاق نہ ہوا ہو تو وہ فوراً اس کا انکار کر دے گا۔ اور ایک لمحہ کے لیے بھی اسے تسلیم نہیں کرنے کا۔ محض اس بنا پر کہ اس کے بدن پر کوئی علامت مسرت یا غمی کی دیکھنے میں نہیں آئی اور جن کو درندے کھا جاتے ہیں ان کے لیے قبریں درندوں کے بطن ہوتے ہیں۔ اور ان میں ان کی اجزاء کا کسی قدر حصہ موجود ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ ان کے بطون میں کسی جزو کو زندہ کر کے عذاب والا معاملہ طے کیا جائے۔

منکر و نکیر منکر و نکیر (دو فرشتوں کے نام ہیں) کا سوال حق ہے اور اس پر ایمان لانا واجب ہے کیونکہ یہ ممکن بھی ہے۔ شریعت سے بھی ثابت ہے اور عقل کے نزدیک بھی ممتنع نہیں کیونکہ اس میں دو باتوں کی ضرورت ہے سمجھانا اور سمجھنا۔ سمجھانا خواہ آواز سے ہو یا بغیر آواز سے۔ اور سمجھنے کے لیے مطلق زندگی کا ہونا ضروری ہے جو انسان کی کسی ایک جزو کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے تو اب اس کے منکرین کا یہ قول کہ ہم میت کو دیکھتے۔ مگر منکر و نکیر کو نہیں دیکھتے اور نہ ہی میت کی اور ان کی گفتگو سننے میں آ سکتی ہے ایسا ہی ہے جیسا کوئی کہے کہ آنحضرت صلی اللہ پر وحی نہیں آتی تھی۔ کیونکہ ہم نے نہ کبھی جبریل کو دیکھا ہے اور نہ اس کا کلام سنا ہے۔ نہایت حیرت انگیز امر ہے کہ یہ لوگ وحی کو

مانتے ہیں اور منکر و نکیر کے سوال سے انکار کرتے ہیں حالانکہ جس بنا پر اس کا انکار کیا جاتا ہے اگر وہ ٹھیک ہو تو اس سے وحی سے بھی انکار لازم آتا ہے۔

وحی کی اصلیت یہ تھی کہ آنحضرت صلعم جبریل کا کلام سن لیتے اور اس کو دیکھ سکتے تھے اور پاس کے آدمیوں میں یہ استعداد نہ تھی چنانچہ حضرت عائشہ صدیقہؓ کے روبرو کئی دفعہ نزولِ وحی ہوا۔ مگر آپؓ نے عمر بھر نہ جبریل کو دیکھا اور نہ اس کا کلام سنا۔

منکر و نکیر کے سوال کی بھی بعینہٖ یہی کیفیت ہے یعنے مردہ ان کا کلام سنتا ہے اور اس کا جواب بھی دیتا ہے مگر پاس کے لوگوں کو اس بات کی مطلق اطلاع نہیں ہوتی نیز اس کی مثال خواب میں طرح طرح کی چیزوں کو دیکھنا ہے۔ جس کو عذاب قبر کے اثبات کے موقع پر ہم بیان کر آئے ہیں خواب میں آدمی کو کئی دفعہ الم شدید لاحق ہوتا ہے اور کئی دفعہ اسے مسرت لاحق ہوتی ہے مگر پاس کے آدمیوں کو یہ بات بالکل محسوس نہیں ہوتی وہ خواب میں یہی سمجھتا ہے کہ میں بیداری کی حالت میں یہ چیزیں دیکھ رہا ہوں حالانکہ واقع میں وہ سویا ہوا ہے۔

ہمیں ان لوگوں کی حالت سے بڑا تعجب آتا ہے جو ایزد جل وعلا کو ایسی معمولی باتوں پر قادر ماننے سے جھجکتے ہیں حالانکہ اگر وہ اس کی اس حیرت انگیز قدرت کا خیال کرتے جس کے ذریعہ اس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے تو ان معمولی باتوں پر اس کے قادر ہونے کی نسبت انکار کرنے کی ان کو جرأت نہ ہوتی۔

ایک اور بات دیکھئے کہ جن چیز کی بناء پر یہ لوگ منکر و نکیر اور میت کے سوال و جواب سے انکار کر بیٹھتے ہیں۔ اگر وہ صحیح ہو تو انسان کے ایک قطرہ منی سے پیدائش کی نسبت بھی ان کو صاف انکار کرنا پڑے گا۔ کیونکہ ایک قطرہ اور وہ بھی ناپاک قطرہ عورت کے رحم میں گرنے سے ایسی عجیب

و غریب شکل کا بچہ کیسے طرح پیدا ہو گیا ہے۔ کیا ظاہر اور کیا حقیقت ان دونوں کے لحاظ سے قطرے اور انسان میں کوئی تناسب نظر نہیں آتا مگر چونکہ یہ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے اس لیے اس سے یہ لوگ انکار نہیں کر سکتے تو پھر ایسی چیز سے انکار کر بیٹھنا جس کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو بلکہ اس کے جواز کی ہزار ہا دلائل اور روزمرّہ کے مشاہدے موجود ہوں۔ اعلیٰ درجہ کی کمزوری اور کمینہ پن نہیں تو اور کیا ہے۔

میزان بھی حق ہے کیونکہ علاوہ اس کے ممکن ہونے کے اس کا حق ہونا بہت سی قطعی اور یقینی نصوص سے ثابت ہے تو پھر اس پر بھی ایمان لانا واجب ہے۔

اس جگہ ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ میزان (ترازو) کے حق ہونے کے تو یہ معنے ہیں کہ اس پر لوگوں کے نیک و بد اعمال تولے جائیں گے اور اعمال اعراض ہیں جو معدوم ہو چکے ہیں اور جو چیز نیست و نابود ہو جائے کیونکر تولی جا سکتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان کو دوبارہ میزان میں پیدا کر کے تولا جائے گا تو اس پر یہ سوال ہے کہ اول تو اعراض کا اعادہ محال ہے۔ دوم مثلاً انسان کے ہاتھ کی حرکت جو اس کے ہاتھ کے تابع ہے اگر میزان میں پیدا کی گئی اور میزان متحرک ہوئی تو وہ حرکت میزان کی حرکت شمار ہوگی۔ نہ انسان کے ہاتھ کی۔ اگر وہ ساکن رہی تو حرکت بھی اس کے ساکن ہونے کے ساتھ فنا ہو جائے گی کیونکہ اس کا بقا جسم متحرک پر موقوف ہے نیز اس طریق سے گناہوں کا اندازہ لگانا مشکل ہو جائے گا کیونکہ اکثر دفعہ انسان کے بدن کے ایک چھوٹے سے حصے کی حرکت گناہ کے لحاظ سے باقی تمام بدن کی حرکت سے کوسوں آگے نکل جاتی ہے اور میزان کے جھکاؤ کے تفاوت کا باعث حرکتوں کی قلت اور کثرت ہوگی نہ اجر و سزا کے مراتب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی

یہی سوال کیا گیا تھا۔ تو آپؐ نے یہ فرمایا تھا کہ صرف اعمال ہی نہیں تولے جائیں گے بلکہ وہ صحیفے تولے جائیں گے۔ جن پر فرشتے (جن کو کرام" کاتبین کہا جاتا ہے) لوگوں کے نیک و بد اعمال لکھتے رہتے ہیں۔ وہ اجسام کے قبیل سے ہیں۔ اور جب وہ پلہ میزان پر رکھے جائیں گے تو اللہ تعالیٰ نیکیوں سے موافق اپنی قدرت کاملہ سے اس میں ایک طرف کو جھکاؤ پیدا کر دے گا۔ وَ هُوَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ۔ اگر کہا جائے کہ میزان سے اعمال تولنے پر کیا فائدہ مرتب ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو کسی خدا کے کسی فعل کی نسبت کسی فائدے کا طلب کرنا جائز ہے کیونکہ وہ خود فرماتا ہے۔ لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْئَلُوْنَ ـــــــ دوم ممکن ہے۔ اس میں یہ فائدہ ہو آدمی اپنے اعمال کا اپنے روبرو خود اندازہ لگالے اور اگر اسے سزا دی جائے تو وہ سمجھ لے کہ جو کچھ مجھ سے سلوک کیا گیا ہے۔ وہ عدل کا عین مقتضی ہے اور اگر اسے معاف کر دیا جائے تو وہ سمجھ لے کہ مجھ پر خدا کا بڑا افضل و کرم ہوا ہے۔ کیونکہ میں اپنے اعمال کے لحاظ سے سزا کا مستحق تھا یہ قاعدہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے وکیل کو اس کے کسی جرم پر سزا دینا یا اس کو معاف کرنا چاہیئے۔ تو پہلے اس کے روبرو جرم کو اچھی طرح ثابت کر لیتا ہے اور پھر جو کچھ کرنا چاہتا ہے کرتا ہے۔ تاکہ وکیل کو معلوم ہو جائے کہ موکل نے سزا دینے میں عین عدل اور معافی دینے میں عین احسان مندی سے کام لیا جائے۔

پُل صراط یہ بھی حق ہے کیونکہ یہ علاوہ ممکن ہونے کے بہت سی قطعی نصوص سے ثابت ہے تو پھر اس پر بھی ایمان لانا واجب ہے۔ یہ ایک ایسے پل کا نام ہے جو جہنم کے اوپر رکھا جائے اور قیامت کے روز کیا نیکوکار اور کیا بدکار سب کو اس پر سے گزرنا ہوگا۔ جب اس پر سے گزرنے لگیں گے تو اللہ تعالیٰ فرشتوں کو حکم دے گا۔ اِنکو ٹھہراؤ کیونکہ پہلے ان کا حساب و کتاب ہونا ہے۔

اگر کہا جائے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ وہ بال سے باریک اور تلوار سے تیز ہوگا تو اس پر سے اہل محشر کس طرح گزر سکیں گے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ اعتراض ان لوگوں نے کیا ہے جو اللہ تعالیٰ کی قدرت سے منکر ہیں تو ان کے مقابلہ میں ہم کو اس کی قدرت اور اس کے وسیع ہونے کو ثابت کرنا پڑے گا جس کو ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں اور اگر یہ اعتراض ان لوگوں کی طرف سے ہے جو اس کی قدرت کے قائل اور معترف ہیں تو ان کو سمجھ لینا چاہیئے کہ پل صراط پر چلنا ہوا پر چلنے سے زیادہ تعجب انگیز نہیں ہے حالانکہ خدا تعالیٰ قادر ہے کہ ہوا پر چلنے کی قدرت انسان میں پیدا کر دے یعنی ایسی کیفیت پیدا کر دے جس سے انسان اپنے ثقل کی وجہ سے نیچے نہ گر سکے بلکہ زمین کی طرح اس پر بخوبی چل سکے۔ جب ہوا میں ایسا ہونا ممکن ہے تو پل صراط پر چلنا بطریق اولیٰ ممکن ہونا چاہیئے کیونکہ وہ ہوا کی نسبت زیادہ مضبوط ہوگا

دوسری فصل

اگرچہ علم کی کتابوں میں بعض ایسے امور بھی بیان کیے گئے ہیں۔ جن کو اس علم سے چنداں تعلق نہیں۔ مگر ہم نے ان کو ترک کر دینا بہتر سمجھا ہے کیونکہ علم کلام میں ان مسئلوں کا ذکر مناسب ہے۔ جن پر صحت اعتقاد کا دار و مدار ہو۔ اور جن کے متعلق اعتقاد نہ رکھنے سے مسائل اعتقادیہ میں ایک نمایاں فرق پڑ جائے ایسے امور کے متعلق بحث کرنا کہ اول تو ان کا ذہن میں اترنا ہی ضروری نہ ہو اور اگر ذہن میں آ بھی جائیں تو ان کو قبول نہ کرنے اور ان پر اعتقاد نہ رکھنے سے کسی قسم کا گناہ نہ ہو۔ حقائق امور سے بحث کرنا ہے۔ جن کی پیروی علم کلام کے لیے جس کا اصلا اعتقاد پر ہے۔ ضروری نہیں۔ اس قسم کے مسائل تین قسموں پر منحصر ہیں۔ عقلی۔ لفظی۔ فقہی۔ عقلی

جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ قدرت متضادوں اور باہم متناقض اشیاء کے
ساتھ متعلق ہو سکتی ہے یا نہیں اور کیا قدرت کے ایسے فعل کے ساتھ بھی
متعلق ہونا جائز ہے جو محل قدرت سے مباین ہو۔ وغیرہ وغیرہ اور لفظی جیسے
اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ لفظ رزق کے کیا معنے ہیں۔ توفیق، خذلان، ایمان
ان لفظوں کے کیا معنے ہیں وغیرہ وغیرہ اور فقہی جیسے اس امر کی نسبت بحث کرنا کہ
امر بالمعروف و نہی عن المنکر کب اور کس صورت میں واجب ہے۔ توبہ کی قبولیت
کی کیا کیا شرائط ہیں وغیرہ وغیرہ۔ ان ہر سہ قسموں کے مسائل میں سے کسی قسم
کے مسائل پر دین کا توقف نہیں ہے۔ بلکہ جن پر دین کا دارو مدار ہے۔
وہ یہ ہیں ایزد جل وعلا کی ذات کی نسبت تمام شکوک کو رفع کرنا جیسا کہ
پہلے باب میں ہم بیان کر آئے ہیں۔ اس کی صفتوں کی نسبت تمام غلط فہمیوں
کو اپنے دل سے دور کرنا جیسا کہ دوسرے باب میں اس کا بیان ہو چکا ہے یہ
اعتقاد رکھنا کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں جیسا کہ تیسرے باب میں ہم بیان
کر آئے ہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی برحق ماننا اور ان کے بیان
کردہ احکام بجالانا جیسا کہ چوتھے باب میں ہم اس کو مفصل بیان کر آئے ہیں۔
بس یہ ہیں وہ مسائل جن پر دین کا دارومدار ہے اور جو مسائل ان
کے علاوہ ہیں۔ علم کلام میں ان کا بیان ضروری نہیں ہے مگر تاہم ہم کو مناسب
معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا تین قسموں میں سے ہر ایک قسم کا ایک ایک مسئلہ
بیان کر دیا جائے تاکہ آپ کو کبھی قدر و صناعت سے یہ بات معلوم ہو جائے
کہ اس قسم کے مسائل علم سے کوئی کلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔

مسئلہ عقلیہ ایک شخص قتل کر دیا گیا ہے۔ کیا اس کی نسبت یہ کہنا درست
ہے کہ یہ اپنی اجل مقررہ پر مرا ہے اور اگر اسے قتل نہ کیا جاتا تو خاص اسی
وقت میں کسی اور سبب سے اس کا مرنا ضروری تھا۔ اس میں اختلاف
ہے۔ اب یہ ایسا مسئلہ ہے۔ جس کے ماننے یا نہ ماننے پر ایمان کا توقف

نہیں ہے۔ مگر ہم اس مسئلہ کی اصلیت آپ پر منکشف کرنی چاہتے ہیں۔
دنیا کی جونسی دو چیزیں دو دو صورتوں سے باہر نہ ہوں گی۔ یا ان میں کوئی خاص قسم کا ربط اور تلازم ہوگا یا نہیں۔ سو اس قسم کی دو چیزیں جن میں باہمی کوئی ربط نہ ہو اگر ان میں سے ایک فنا ہو جائے تو ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی لازم نہیں آتی یا اگر دونوں فنا ہو جائیں تو بھی ایک کی فنا دوسری کی فنا کو مستلزم نہ ہوگی۔ مثلاً زید اور عمر ایسے دو شخص ہیں جن میں باہم کوئی ربط نہیں۔ سو اگر زید اور عمر دونوں مر جائیں اور زید کے مرنے سے ہم قطع نظر کر لیں تو اس سے نہ عمر کی وفات کا پتہ چلتا ہے ورنہ اس کی زندگی کا اسی طرح زید کی وفات اور کسوف قمر بھی اسی قسم کی دو چیزیں ہیں۔ سو اگر ہم زید کی وفات سے قطع نظر کر لیں تو اس کے کسوف کا عدم لازم نہیں آتا اور اگر کسوف واقع ہو تو اس سے زید کے مرنے کا پتہ نہیں چلتا اور جن دو چیزوں میں باہم کسی قسم کا علاقہ اور ربط ہو وہ تین قسموں پر منقسم ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ ان میں تضائف کا علاقہ ہو۔ یعنے ان میں سے ہر ایک کا موجود ہونا دوسرے پر موقوف ہو۔ مثلاً یمین و شمال فوق و تحت اس قسم کی ہر ایک دو چیزوں میں سے ایک چیز کا متحقق ہونا یا فنا ہونا دوسری چیز کے متحقق ہونے یا فنا ہونے کو مستلزم ہوتا ہے دوسری قسم میں اس قسم کی چیزیں مندرج ہیں جن میں تضائف کا علاقہ تو نہ ہو مگر ان میں سے ایک کے لیے بہ نسبت دوسرے کے تقدم کا درجہ حاصل ہو جیسے شرط اور مشروط۔ سو شرط کی نفی مشروط کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے مثلاً انسان کے عالم ہونے کے لیے زندگی کا ہونا اور اس کے ارادے کے لیے عالم ہونا شرط ہے تو زندگی کی فنا سے علم کی فنا اور علم کی فنا سے ارادے کی فنا کا لازم آنا ضروری ہوگا۔ تیسری قسم جس میں علۃ معلول کا علاقہ ہو۔ سو اگر کسی معلول کے لیے صرف ایک ہی علت ہو تو اس نفی سے معلول کی نفی ضرور

ہو گی اور اگر اس کے لیے بہت سی علتیں ہیں تو کسی ایک علت کی نفی سے اس کی نفی لازم نہ آئے گی۔ بلکہ اس کی نفی کے لیے تمام علتوں کی نفی ضروری ہو گی۔

جب یہ بات آپ کی سمجھ میں آگئی تو ہم مسئلہ متنازع فیہ کی طرف رجوع کرتے ہیں مسئلہ متنازع فیہ میں دو چیزیں زیر بحث ہیں قتل اور موت۔ قتل کے معنے ہیں گردن کو دھڑ سے اڑا دینا یا جان کو ہلاک کر دینا۔ یہ فعل کئی فعلوں کے ملنے سے وقوع میں آتا ہے۔ مثلاً قاتل کے ہاتھ اور آلۂ قتل کی حرکتیں مقتول کے اجزاء کا ایک دوسرے سے علیحدہ ہونا۔ ان کے ساتھ ایک اور چیز بھی آملتی ہے۔ جس کی موت سے تعبیر کی جاتی ہے۔ سو اگر موت اور قتل (جس کے معنے اوپر بیان ہو چکے ہیں) کے درمیان کسی قسم کا علاقہ نہ ہو تو ایک کی نفی سے دوسرے کی نفی لازم نہ آئے گی۔ اور اگر قتل موت کی علت ہو اور یہ بھی مان لیا جائے کہ موت کی علت صرف قتل ہے تو قتل کی نفی سے موت کی نفی ضرور لازم آئے گی۔ مگر اس میں سب لوگ متفق ہیں کہ قتل کے سوائے اور بھی سینکڑوں بیماریاں اور باطنی اسباب موت کی علتیں ہیں تو جب تک قتل کی نفی کے ساتھ باقی علتوں کی نفی نہ فرض کی جائے۔ صرف قتل کی نفی سے موت کی نفی لازم نہ آئے گی۔ یہ جو کچھ بیان کیا گیا ہے۔ تقسیم مذکورہ بالا ہمیں صرف سرسری نظر سے کام لیا گیا ہے۔ اب ہم اس مسئلہ کی اصلیت پر غور کرتے ہیں۔

اہل السنتہ والجماعتہ میں سے جن لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ مخلوق کی علت صرف خدا ہے اور مخلوق میں سے کوئی چیز ایک دوسری کی علت نہیں۔ ان کے نزدیک موت ایک ایسی چیز ہو گی جس کو اور قتل کو خدا تعالیٰ نے اتفاقی طور پر جمع کر دیا ہے تو اور قتل کی نفی سے موت کی نفی ضروری نہیں اور حق بات بھی یہی ہے اور جن لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ قتل موت کی علت ہے کیونکہ ظاہر میں قتل کے سوا اور کوئی وجہ موت کی نہیں پائی گئی۔ ان کے نزدیک

اگر اس وقت قتل کا وجود نہ ہوتا اور اس کے سوا اور کوئی علت بھی نہ ہوتی تو یقیناً موت بھی نہ ہوتی۔ مخلوق کے ایک دوسرے کی علت معلوم ہونے کی نسبت جو ان لوگوں کا اعتقاد ہے ۔ اگر وہ درست ہو اور یہ بھی یقیناً معلوم ہو جائے کہ موت کی علتیں صرف اسی قدر ہیں جو قتل کے عدم فرض کرنے کے وقت پہلے ہی سے مفقود ہیں تو ان کا یہ اعتقاد درست ہے۔ مگر ہم اس مسئلہ کو اس قانون پر منطبق کرنا چاہتے ہیں جو پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت عام اور وسیع ہے اور اس کے سوا مخلوق کے لیے اور کوئی علت نہیں ہے ۔ اس قانون پر اگر عمیق نظر ڈالی جائے تو اس بات کا بخوبی پتہ چلتا ہے کہ یہ شخص اپنی اجل مقررہ پر مرا ہے کیونکہ اجل وقت کا نام ہے جس میں خدا تعالیٰ نے اس کا مرنا مقرر کر دیا ہے ۔ خواہ اس وقت اس کی گردن کا اڑایا جانا متحقق ہو یا کسوف ہو یا نزول باراں یا کوئی چیز بھی نہ ہو۔ اسی قسم کے سب امور ہمارے نزدیک اتفاقیات کے قبیل سے ہیں جیسے اگر کسی کے مقتول ہونے کے وقت مینہ برس رہا ہو تو اس کو اتفاقی امر سمجھا جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک قتل بھی اسی قبیل سے ہے ۔

مسئلہ | اس میں اختلاف ہے کہ ایمان میں کمی بیشی ہونی ممکن ہے یا وہ ہمیشہ ایک ہی حالت پر رہتا ہے۔ اس اختلاف کا منشاء بجز اس کے اور کوئی نہیں کہ لفظ ایمان کے معنے لوگوں نے نہیں سمجھے ۔ اس لفظ کے تین معنے ہیں (۱) یقین جو کسی قوی دلیل سے حاصل ہو (۲) یقین جو تقلید طور پر ہو (۳) یقین اور اس کے مطابق عمل کرنا۔ لفظِ ایمان کے پہلے معنے پر بولا جانے کی یہ دلیل ہے کہ اگر کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کی توحید کا اقرار بذریعہ کسی دلیل کے حاصل ہو اور پھر وہ مر گیا ہو تو ہم اسے یہی کہیں گے کہ یہ بحالت ایمان مرا ہے۔ دوسرے معنے پر اس کے اطلاق کی یہ دلیل

ہے کہ اکثر اہلِ عرب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر محض آپ کے احسان اور آپ ظاہری کیرکٹر کو دیکھ کر ایمان لائے ہیں۔ انہوں نے توحید پر کسی قسم کے دلائل آپ سے طلب نہیں کیئے اور ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مومن ہی سمجھتے رہے نیز خدا تعالیٰ نے اپنے اس قول وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا۔ میں یہ نہیں بتلایا کہ ایمان میں اس قسم کی تصدیق شرط ہے اور اس قسم کی نہیں۔ عمل پر اس کے اطلاق کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول لا یزنی الزانی وھو مومن حسین یزنی۔ نیز آپ کے اس قول سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے۔ الایمان بضعۃ وسلعون بابا النا ھا اماطۃ الاذیٰ عن الطریق۔

جب لفظ ایمان کے تین معنے آپ کے ذہن نشین ہو گئے تو اب اگر ایمان سے پہلے معنے مراد لیئے جائیں تو اس معنے کے لحاظ سے ایمان میں کمی دبیشی نہیں ہو سکتی کیونکہ جب انسان کو کسی چیز کا کامل طور پر یقین حاصل ہو جاتا ہے تو پھر اس میں کمی وبیشی کی مطلق گنجائش نہیں رہتی اور اگر کامل طور پر اسے یقین حاصل نہ ہو تو وہ یقین ہی نہ ہو گا کیونکہ یقین میں کامل طور پر ہونا شرط ہے۔ ہاں اگر زیادتی سے مراد وضاحت اور اطمینان ہو تو بیشک ایسا ہو سکتا ہے۔ کیونکہ یہ بات تجربہ سے ثابت ہے کہ اگر ایک چیز پہلے صرف ایک دلیل سے معلوم ہوا اور جب پھر اس پر بہت سی دلیلیں قائم کی جائیں تو ضرور اس یقین میں وضاحت اور روشنی آجاتی ہے جو صرف پہلے دلیل سے نہیں حاصل ہوا تھا۔

اور اگر ایمان سے مراد تصدیق تقلیدی ہو تو اس میں کمی وبیشی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ہم مشاہدہ کے طور پر کہتے ہیں کہ یہودی اور نصرانی اور مسلمان ان تینوں شخصوں کی اندرونی اور اعتقادی حالت میں بہت کچھ فرق ہوتا ہے۔ کسی کی تو یہ حالت ہوتی ہے کہ اس کی قلبی کیفیت پر طرح طرح کی دھمکیاں اور

علمی تحقیقات وغیرہ مطلق اپنا اثر نہیں ڈال سکتیں ۔ اسے ہزار کھوجوں کا توں پڑا رہتا ہے اور جو کچھ اس کے دل میں ایک دفعہ آگیا ہے مرمٹ جاتا ہے کوئی قوی سے قوی اور زبردست سے زبردست طاقت بھی اس کے معتقدات میں جنبش نہیں دے سکتی اور ایک اکیلا ہے کہ اگرچہ اپنے اعتقاد پر پکا ہے مگر اس حد نفس میں قبول حق کی بھی استعداد ہوتی ہے ۔

اصل بات ہے کہ اعتقاد بعینہ گرہ کی سی ہے جو شدت اور ضعف کو قبول کرتی ہے یہ ایسی بات ہے جس سے کوئی منصف انکار نہیں کرنے کا۔ وہاں ایسے لوگ اگر انکار کریں جنھوں نے علوم اور اعتقادیات کے نام سُنے ہیں اور ان کی تہ تک پہنچنا تو درکنار ان کی صرف ظاہری شکلوں کا دیکھنا بھی ان کو نصیب نہیں تو یہ چنداں بعید نہیں ۔

اور اگر ایمان سے تیسرے معنے یعنی تصدیق مع العمل مراد ہوں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اعمال میں کمی و بیشی ضرور ہوتی ہے۔ بعض لوگ صرف ضروری عبادات (فرائض) کو ہی بڑی مشکل سے عمل میں لاتے ہیں اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ عبادت کا کوئی پہلو عمل میں لائے نہیں چھوڑتے ۔ ہاں یہ بات البتہ قابلِ غور ہے کہ آیا ایک فعل کو بار بار کرنے سے اعتقاد اور وضاحت اور روشنی پیدا ہوتی ہے یا وہ ہمیشہ ایک ہی حالت پر رہتا ہے سو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ کثرت طاعات سے دل کی اعتقادی حالت پر نمایاں اثر پڑتا ہے اور اس میں ایک خاص قسم کی روشنی اور نہفت محسوس ہونے لگتی ہے۔ اس بات کا ان لوگوں کو تجربہ ہے جن کو اپنے نفس کی عملی اور غیر عملی حالتوں کا اندازہ لگانے کا موقع ملا ہے۔ یہ لوگ اچھی طرح جانتے ہیں کہ کثرتِ طاعت سے قلب میں ایک ایسی شگفتگی اور تر و تازگی پیدا ہوتی ہے جو معصیت کی صورت میں ہرگز معلوم نہیں ہوتی ۔ بلکہ معصیت اور بے جا باتوں کے ارتکاب سے قلب تاریکیوں کا گھر بن جاتا ہے اور رفتہ رفتہ اس کی نورانیت

بالکل محو ہو جاتی ہے۔ غرض طاعات سے قلب کی نورانیت میں ترقی اور معصیت میں انحطاط اور تنزل ہوتا ہے۔

ہر ایک انصاف پسند شخص ضرور اس بات کو مان لے گا کہ جو شخص طاعات میں شب و روز مصروف رہے اس کے معتقدات پر بڑے بڑے فصیح و بلیغ لیکچرار کی مخالفانہ تقریر مطلق اثر نہیں ڈال سکتی۔ بخلاف اس شخص کے جس کی عملی حالت بہت گری ہوئی ہو۔ کیونکہ معمولی سے معمولی شخص بھی اس کے دل پر فوراً قابو پا سکتا ہے اور آن کی آن میں اس کے اعتقادی امور کی بجائے اس کے دل میں دوسرے امور گھر کر جاتے ہیں۔

جو شخص یتیم پر ترس اور رحم کرنے کا معتقد ہو اگر کبھی اس کے سر پر ہاتھ پھیرنے یا اس کو اپنی گود میں بٹھانے کا موقعہ ملے تو یقیناً اس کے اعتقاد میں ایک خاص قسم کی جھلک اور نہضت پیدا ہو جائے گی یا جو شخص کسی شخص کی نسبت تعظیم اور محبت کا اپنے دل میں اعتقاد رکھتا ہو۔ اگر اس کو اس کے آگے تعظیم بجا لانے کا موقعہ ملے تو اس کے دل میں اس کی تعظیم اور محبت میں اور بھی دو بالا ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ایسے اعمال کو بجا لانے کے لیے مامور کیے گئے ہیں۔ جن کی بجا آوری سے ہمارے دلوں میں خدا تعالیٰ کی تعظیم اور محبت بڑھے۔

مسئلہ فقہیہ اس میں اختلاف ہے کہ فاسق شخص کسی دوسرے کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کر سکتا ہے یا نہیں۔ یہ سنت الٰہی ایک فقہی مسئلہ ہے۔ جس کی نسبت علم الکلام میں بحث کرنا مناسب ہے۔ مگر تاہم ہم اس کی نسبت کچھ لکھنے کے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ہم کہتے ہیں کہ فاسق ایسا کر سکتا ہے اور ایسا کرنے کا مجاز ہے۔ کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں امر کرنے والے اور نہی کرنے والے کا چھوٹے اور بڑے گناہوں سے معصوم ہونا شرط ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے یہ بات شرط نہیں کیونکہ دوسرے لوگ تو درکنار

انبیا علیہم السلام کے چھوٹے گناہوں سے معصوم ہونے میں اختلاف ہے۔
تو جب معصومیت شرط نہ ہوئی تو پھر مثلاً ایسا شخص جو ریشمی لباس (جو شرعاً
پہننا حرام ہے) پہنے ہوئے زانی کو زنا سے اور شراب پینے والے کو شراب
سے منع کرنے کا مجاز ہوگا تو ہم پوچھتے ہیں کہ شراب پینے والا کافر کو اس
کے کفر سے منع کر سکتا ہے یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ منع کر سکتا ہے۔ کیونکہ
مسلمان ہمیشہ کافروں سے جہاد کرتے رہے ہیں حالانکہ ان میں سے بعض
متقی اور بعض فاسق اور گنہگار تھے۔ اور ان کو نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے عہد مبارک میں ایسا کرنے سے منع کیا گیا ہے اور نہ صحابہ التابعین
کے زمانہ میں ان کو جہاد سے روکا گیا ہے۔ تو پھر ہم پوچھتے ہیں کہ شراب پینے
پینے والا کسی شخص کو قتل کرنے سے منع کر سکتا ہے یا نہیں ظاہر ہے کہ
کر سکتا ہے۔ کیونکہ جب ریشمی لباس پہننے والا زنا اور شراب نوشی سے روک
سکتا ہے تو شرابی قتل سے منع کرنے کا کیوں مجاز نہ ہوگا ضرور ہوگا۔
بعض لوگ اس بات کے تو قائل ہیں مگر ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ جو شخص
کسی فعل کا ناجائز مرتکب ہو وہ اس شخص کو منع کر سکتا ہے۔ جو ایسے امر
شنیع کا مرتکب ہو جو اس کے فعل ناجائز سے عدم جواز میں بڑھ کے ہو۔
مگر اپنے مساوی یا نیچے شخص کو منع نہیں کر سکتا۔ ان کا یہ قول بالکل لغو ہے
کیونکہ زنا شراب پینے سے زیادہ گناہ ہے اور جائز ہے کہ زنا کرنے والا دوسرے
کو شراب پینے سے منع کرے۔ بلکہ تجربہ سے ثابت ہے کہ آقا خود شراب
پیتا ہے۔ مگر اپنے نوکروں اور بچوں کو ہرگز یہ کام کرنے نہیں دیتا۔ اور
ان کو یہ کہتا ہے کہ ہم سب پر شراب کا ترک کرنا واجب ہے، اور اسی
طرح تم کو شراب نوشی سے روکنا بھی مجھ پر واجب ہے۔ ایک امر واجب
تو مجھ سے ترک ہو رہا ہے۔ مگر ایک کا ترک دوسرے واجب کے ترک
مستلزم نہیں ہے۔ اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر یہ جائز

ہو تو کئی ایک خرابیاں لازم آئیں گی۔ مثلاً ایک شخص کسی عورت کے ساتھ جبر آزنا کر رہا ہے۔ عورت نے جو اپنے منہ سے کپڑا اٹھایا تو وہ کہتا ہے منہ نہ کھولو۔ کیونکہ میں تمہارا محرم نہیں ہوں اور عورت کو نامحرم کے آگے منہ کھولنا حرام ہے اور تجھ پر اگرچہ جبر ہے تو زنا کے بارہ میں ہے نہ منہ سے کپڑا اٹھانے میں۔ اسی طرح ایک شخص کہتا ہے کہ مجھ پر دو چیزیں واجب ہیں خود عمل اور دوسروں کو امر کرنا۔ پہلی بات کا تو میں تارک ہوں مگر دوسری کو ادا کرتا رہتا ہوں۔ ایسا ہی ایک کہتا ہے کہ وضو اور نماز دونوں مجھ پر واجب ہیں۔ وضو تو نہیں کر سکتا۔ مگر نماز پڑھ لیتا ہوں۔ ایسا ہی ایک کہتا ہے کہ سحری کھانا اور روزہ رکھنا دونوں مجھ پر واجب ہیں۔ سحری تو کھا لیتا ہوں مگر روزہ نہیں رکھا جاتا۔ غرض اگر فاسق امر بالمعروف کا مجاز ہو تو ایسی بعید از قیاس باتوں کو صحیح ماننا پڑے گا۔ حالانکہ بیوقوف سے بیوقوف شخص بھی ان کو تسلیم نہ کرے گا۔

مختصر یہ کہ آدمی کو پہلے اپنے نفس کی اصلاح کر لینی چاہیئے اور جب خود ہی عملی حالت آدمی کی گری ہو تو دوسروں کو پند و نصیحت کرنے کا اس کو کیونکر حق حاصل ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زانی کا عورت کو منہ سے کپڑا اٹھانے سے منع کرنا کوئی بری بات نہیں بلکہ اچھی بات ہے۔ کیونکہ ہم پوچھتے ہیں کہ زانی کا یہ کہنا کہ اپنے منہ سے کپڑا نہ اٹھاؤ ایسا کرنا تمہیں حرام ہے۔ حرام ہے یا واجب ہے یا مباح ہے۔ اگر واجب ہے تو مدعا ثابت ہے۔ اگر مباح ہے تو ایک مباح امر کے مرتکب ہونے میں کیا گناہ ہے اور اگر حرام ہے تو کوئی دلیل قائم کرنی ضروری ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ زنا سے پہلے تو اس کا یہ قول واجب اور موجب ثواب تھا اور زنا کرتے وقت یکایک حرام ہو گیا ہے اس کلیہ قول شرح کے

کے ایک حکم کی حکایت ہے۔ اب دیکھنا یہ امر ہے کہ یہ حکایت محکی عنہ سے مطابق ہے یا نہیں۔ اگر مطابق ہے تو صادق ورنہ کاذب ہوگی مگر ہر ایک شخص جانتا ہے کہ مطابق ہے۔
نماز اور روزے کو اس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ نماز فرض ہے اور وضو اس کے لیے شرط ہے۔ تو پھر نماز بغیر وضو کے نہ ہوگی بلکہ سراسر گناہ اور معصیت۔ اور سحری کھانا روزے کے لیے بمنزلہ پیش خیمہ کے ہے اور پیش خیمہ اپنے نام کا مصداق تب ہی بن سکتا ہے جب عمل میں لایا جائے جس کا وہ پیش خیمہ ہے۔ اور تمہارا یہ کہنا کہ دوسرے شخص کی اصلاح کے لیے پہلے اپنی اخلاقی اور مذہبی حالت کو درست کرنا ضروری ہے۔ یہ ایسا دعویٰ ہے کہ جس پر تم کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے بلکہ یہ تو محل نزاع ہے۔ جب تک کوئی دلیل اس پر قائم نہ کرو صرف تمہارا زبانی کہہ دینا ہمارے نزدیک کوئی وقعت نہیں رکھتا۔
اگر ایک کافر دوسرے کافر کو کہے کہ ایمان لاؤ اور کفر چھوڑ دو تو اس کو اس طرح کہنے کا حق نہ ہوگا کہ پہلے تم خود مسلمان بنو اور پھر مجھے اسلام کی ہدایت کرنا بلکہ یہ بھی ناجائز ہے کہ پہلے وہ خود مسلمان ہونے اور پھر کسی دوسرے کو مسلمان ہونے کے بارہ میں ہدایت کرے اور یہ بھی جائز ہے کہ خود تو نہ مسلمان ہو مگر دوسرے شخص کو مسلمان ہونے کی ترغیب دے

تیسری فصل

خلافت مسئلہ خلافت علم کلام کا مسئلہ نہیں ہے مگر چونکہ ہمارے علماء اپنی تصانیف کو اس مسئلہ پر ختم کرتے چلے آئے ہیں۔ ہم نے بھی اسی طریق کو مستحسن سمجھا ہے۔ اول تو ان حضرات کی تقلید کی وجہ سے اور دوم اس لیے کہ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ جس امر کی طرف طبائع کا رجحان ہو اگر اس کے خلاف کوئی روش اختیار کی جائے تو وہ وقعت کی نگاہ سے نہیں دیکھی جاتی

اس مسئلہ کی تحقیق تین پہلو رکھتی ہے۔ اور جب تک ہر ایک پہلو پر روشنی نہ ڈالی جائے اس کی تہ تک پہنچنا محال ہے۔

پہلا پہلو امام المسلمین یا خلیفۃ المسلمین مقرر کرنا واجب ہے اور اس کا وجوب شرع سے ثابت ہے نہ عقل سے۔ کیونکہ ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ کسی شئے کا وجوب یا عدم وجوب صرف شرع ہی سے ثابت ہوتا ہے اور بس۔ ہاں اگر وجوب کے یہ معنے کیئے جائیں کہ جس کے کرنے میں فائدہ اور نہ کرنے میں دنیا میں قدرے نقصان ہو تو اس معنے کے مطابق عقلاً بھی خلیفۃ المسلمین مقرر کرنے کا وجوب ثابت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دنیاوی فائدوں اور نقصانوں کا اندازہ عقل لگا سکتی ہے۔

اگرچہ اجماع سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے مگر ہم یہاں وہ شرعی دلیل بیان کریں گے۔ جس پر ایمان کا دارو مدار ہے۔ وہ یہ ہے کہ دین کا انتظام شارع علیہ السلام کا سب سے زیادہ مہتم بالشان کام ہے اور یہ امر خلیفۃ المسلمین کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خلیفۃ المسلمین کا مقرر کرنا واجب ہے اس دلیل کا پہلا مقدمہ اب یہی ہے اور دوسرے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ دین کا انتظام دنیا پر موقوف ہے اور دنیاوی انتظام خلیفۃ المسلمین کے سوا نہیں ہو سکتا۔

پہلے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ دنیا سے لہو و لعب اور عیش و عشرت میں مشغول ہونا نہیں بلکہ اس سے مراد صرف قوت لا موت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اگر انسان کے پاس ستر عورت کے لیے کپڑا اور کھانے کے لیے کچھ چیز نہ ہو تو خدا کی عبادت مطلق نہیں ہو سکتی۔ اور دوسرے مقدمہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر دنیا میں کوئی فرمانروا نہ ہو تو دن میں ہزارہا قتل ہو جائیں مساکین اور غرباء کے رہے سہے مال چھین لیئے جائیں۔ ہر قسم کے فتنے اور شورشیں واقع ہوں۔ ان تمام خانہ جنگیوں اور کشت خون میں عبادت کی

فرصت لوگوں کو نہ ملے غرض یہ ایسی بدیہی بات ہے جو محتاج دلیل نہیں تجربہ شاہد ہے کہ جس علاقہ یا ملک میں ملکی انتظام میں کسی قسم کا بگاڑ ہوگیا ہے تو لاکھوں جانیں تباہ ہوگئیں۔ زراعتیں خراب کر دی گئیں۔ مویشی تباہ کئے گئے۔

دوسرا پہلو یہ ہر ایک شخص جانتا ہے کہ ہم اپنی خواہشوں کے مطابق کسی کو خلیفہ نہیں بنا سکتے۔ جب تک اس میں ایسی خوبیاں نہ پائی جائیں جو دوسروں میں نہ ہوں اور جن کی وجہ سے وہ دوسروں سے ممتاز نہ ہو۔ یہ امتیاز تب حاصل ہو سکتا ہے جب انسان میں ملکی انتظام اور رعایا کی دینی اور دنیاوی تجاویز کو سوچنے کی کامل استعداد ہو اور اس قسم کی استعداد کفایت شعاری اور اعلیٰ درجہ کی پرہیزگاری پر مبنی ہے اور ان کے علاوہ خلیفہ کے لیے قوم قریش سے ہونا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الائمۃ من قریش۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے خلیفہ کے لیے عام لوگوں سے ایک امتیازی صورت پیدا ہو جاتی ہے مگر ممکن ہے قریش میں بھی بہت سے اشخاص ان صفتوں سے موصوف ہوں تو پھر اس معاملہ کے تصفیہ کے لیے کوئی ایسی بات ہونی چاہیے۔ جو خلیفہ بنانے کا اصلی اور صحیح معیار بن سکے اور جب ہم اس میں غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ بنانے کا اصلی معیار یا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا صریح قول یا خلیفہ وقت کا اپنی اولاد یا قریش سے کسی کو ولی عہد کر دینا یا چند ایسے سربرآوردہ اشخاص کا کسی کے ہاتھ پر بیعت کرنا اور اسکو اپنا خلیفہ تسلیم کرنا ہے۔ جن کے اس فعل پر تمام لوگ بیعت کرلیں اور اس کو اپنا خلیفہ تسلیم کریں۔

اور بعض دفعہ صرف ایک ہی جلیل القدر اور مقتدر شخص کے کسی کے ہاتھ پر بیعت کرنا اور اس کو خلیفہ تسلیم کرنا ہی دوسروں کی طرف سے کافی

سمجھا گیا ہے اور بعض دفعہ دو یا تین اشخاص یا ایک مسلمانوں کی جماعت کو ایسا کرنا پڑا ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب خلیفہ مقرر کرنے سے یہ غرض ہے کہ لوگوں میں کشت وخون نہ ہونے پائے ان کو دنیاوی اور دینی مصالح کی طرف متوجہ کی جائے۔ اگر کوئی کسی پر ظلم کرے تو مظلوم کی فریاد رسی کی جائے۔ ملک میں امن و امان قائم کیا جائے۔ لوگوں کی دنیاوی اور دینی ترقی کے اسباب بہم پہنچائے جائیں تو پھر ایسے شخص کا کیا حکم ہوگا۔ جس میں قضا کی شرطیں مفقود ہیں مگر علماء سے وہ فتویٰ لے کر ملک کا انتظام کرتا ہے۔ کیا ایسے شخص کی اطاعت واجب ہے یا اسے معزول کرنا واجب ہے اس کا جواب یہ ہے اگر کسی قسم کی شورش اور جنگ کے بغیر اسے معزول کرنا ممکن ہو تو اسے معزول کرنا اور اس کی بجائے ایسے شخص کو کھڑا کرنا جس میں قضاء اور خلافت کی تمام شرائط موجود ہوں واجب ہے اور اگر شورش اور جنگ کے سوا کرنا ناممکن ہو اس کو اپنی حالت پر رکھ کر اس کی اطاعت واجب ہے۔ کیونکہ جنگ وجدل سے ہزارہا جانوں کی ہلاکت اور کئی ایک مویشی کی تباہی ہونی ضروری ہے۔ جس کے درپے ہونا شرعاً ممنوع و ناجائز ہے اور ادھر قضا اور خلافت کے لیے مطلق علم ضروری ہے۔ جس کے لیے علماء کافی ہیں۔

اگر کہا جائے کہ جیسے علم کی قید کو آپ نے اڑا دیا ہے۔ ویسے عدالت اور تقویٰ کی قید کو بھی اڑا دینا چاہیئے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور یہ محال ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم کی قید میں ہم کو مجبوراً مسامحت کرنی پڑی ہے اور عدالت کی صفت میں کون سی مجبوری ہے۔ جس کی وجہ سے ہمیں اس میں بھی مسامحت کرنی پڑے۔ اگر کہا جائے کہ یوں تم کیوں نہیں کہتے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنا خلیفہ مقرر کرنا واجب ہے جیسا کہ بعض امامیہ کا قول ہے تو ہم کہیں گے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسا کرنا واجب ہوتا۔

تو ضرور اس امر کے متعلق اپنی زندگی میں قطعی فیصلہ کرتے مگر ایسا آپ نے نہیں کیا۔ حضرت ابوبکر، حضرت عثمان غنی اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی خلافت اتفاق رائے اور اجماع امت پر مبنی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کوئی نص ثابت نہیں۔ بعض شیعہ جو یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے حق میں خلافت کا فیصلہ کیا تھا مگر دوسرے صحابہ نے اس صریح نص کا خلاف کیا ہے۔ اور دیدہ دانستہ اس کی مخالفت کی ہے۔ یہ ان کی بے وقوفی اور تنگ ظرفی کا نتیجہ ہے کیونکہ ہم بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اپنا خلیفہ مقرر کر گئے تھے۔ مگر حضرت علی اور ان کے طرفداروں نے دیدہ دانستہ آپ کے حکم کی خلاف ورزی کی۔ ما هو جوابکم نصر جوابنا۔ اصل بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ نے اس بارہ میں کوئی فیصلہ نہیں کیا حضرت ابوبکرؓ کے خلیفہ بننے کے وقت حضرت علیؓ نے مخالفت کی تھی۔

تیسرا پہلو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی نسبت لوگوں نے بہت کچھ افراط و تفریط سے کام لیا ہے۔ بعض نے تو ان کی مدح سرائی میں یہاں تک غلو سے کام لیا ہے کہ ان کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا ہے۔ گناہوں اور خطاؤں سے ان کو بالکل معصوم قرار دیا ہے اور بعض اس حد تک ان کے سر آئے ہیں کہ ان کے حق میں دریدہ اور گندہ دہنی اور بیہودہ گوئی کی کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی مگر اہل السنتہ والجماعت جیسا کہ دیگر مسائل میں میانہ روی سے کام لینے کے عادی ہیں یہاں بھی انہوں نے اس زریں پالیسی کو ہاتھ سے جانے نہیں دیا اور واقعات بھی اسی کے مقتضی ہیں۔ کیونکہ قرآن اور احادیث نبویہ مہاجرین اور انصار کی مدح سرائی سے بھری پڑی ہیں تواتر سے ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک صحابی کو توصیفی کلمات سے یاد فرمایا ہے آپ فرماتے ہیں اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم۔ (میرے

اصحاب ستاروں کی مانند ہیں جس کی پیروی کرو گے ہدایت پاؤ گے) نیز آپ
کا ارشاد ہے۔ خیر الناس قرنی ثم الذین یلونھم۔ (میرا قرن بلحاظ برکات
کے اچھا قرن ہے پھر ان لوگوں کا جو بعد میں آئیں گے) جب یہ بات ہے
تو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے حق میں حسن ظن سے کام لینا چاہیئے۔ بعض صحابہ
کی طرف جو جو ناگوار باتیں منسوب کی گئی ہیں ان میں اکثر حصہ تو بعض شریر النفس
رافضیوں کے تعصب اور ہٹ دھرمی اور تنگ ظرفی کا نتیجہ ہے اور اگرچہ ان
میں سے بعض باتیں صحیح ہیں۔ مگر ان کو صحیح اور مناسب طور پر محمول کرنا چاہیئے
اور تاویل سے کام لینا چاہیئے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت
علی کرم اللہ وجہہ کی جنگ۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ کا بصرہ کی طرف جانا یہ ایسی
باتیں ہیں جن سے ہر ایک مسلمان واقف ہے۔ مگر عائشہ صدیقہؓ کی نسبت یہ
خیال رکھنا چاہیئے کہ آپ صلح کرانے اور آتش جنگ کو بجھانے کے لیئے
تشریف لے گئی تھیں۔ اگرچہ آپ اس ارادہ میں کامیاب نہ ہوسکیں۔ حضرت
معاویہ رضی اللہ عنہ کی غلطی بھی اجتہادی غلطی سمجھنی چاہیئے۔

اس کے علاوہ جو جو غلط اتہامات بعض صحابہ پر لگائے گئے ہیں۔
ان میں زیادہ حصہ رافضیوں اور خارجیوں کی گپوں کا نچوڑ ہے۔ جو بالکل بے
سروپا ہیں۔ کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی روایت تمہارے روبرو پیش کی جائے
تو پہلے اس کی صحت اسناد کی طرف توجہ کرنی چاہیئے تو اگر کسی روایت کا اسناد
تمہارے نزدیک صحت کو پہنچ جائے تو اس کو کسی اچھے محمل پر محمول کر دو اگر
ایسا نہ کرسکو تو اتنا کہہ دو کہ اس میں کوئی ضرور تاویل ہے۔ جو میری سمجھ میں نہیں
آئی۔ مگر خیال رکھنا چاہیئے کہ کسی صحابی کی نسبت بدظنی کا خیال تمہارے دل
میں نہ گذرنے پائے۔ کیونکہ دو باتیں ہیں۔ ایک یہ کہ کسی مسلمان کی نسبت تمہارے
دل میں کچھ بدظنی ہو اور تم اس پر لعن وطعن کرتے رہو اور واقع میں وہ
ایسا نہ ہو اور ایک یہ کہ کسی مسلمان کی نسبت تمہیں حسنِ ظن ہو اور واقع میں

وہ برا ہو۔ اب تم ہی بتاؤ کہ تمہیں کس حالت میں اچھا کہنا چاہیے یقیناً دوسری حالت میں تم اچھا کہلانے کے مستحق ہو گے۔

اگر انسان شیطان یا ابوجہل یا ابولہب وغیرہ پر تبرّا بازی اور سب سے آنے سے اپنے آپ کو روک رکھے تو اس کا یہ سکوت اُسے کوئی ضرر نہ دے گا۔ بخلاف اس کے اگر کوئی شخص کسی مسلمان کے حق میں بیہودہ گوئی اور دریدہ دہنی سے کام لے گا تو اس سے وہ یقیناً ناقابلِ معافی اخلاقی جرم کا مرتکب ہوگا اور اپنے ایمان کو اپنے ہاتھوں سے برباد کر دے گا۔

یہ تو عام صحابہ کا حال ہے۔ اب رہے خلفائے راشدین۔ سو وہ تمام صحابہ اور دیگر افراد امت سے افضل ہیں اور جیسے ان کی خلافت یکے بعد دیگرے متحقق ہوئی ہے۔ اسی ترتیب سے ان کو ایک دوسرے پر فضیلت حاصل ہے۔ مگر ان کو ایک دوسرے پر فضیلت حاصل ہونے کے یہ معنے نہیں کہ ہمیں بذریعہ وحی یا کسی اور ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ ایزد جلّ وعلا کے نزدیک حضرت ابوبکرؓ سب سے افضل ہیں کیونکہ یہ اخبار عن الغیب ہے جس کا علم سوائے خدا کے اور کسی کو نہیں ہے اور نہ ہی قرآن اور احادیث میں ایسی صریح اور قطعی نصوص دیکھنے میں آتی ہیں جن سے یقیناً معلوم ہو جائے کہ فلاں صحابی سب سے افضل ہے اور فلاں اس سے نیچے درجہ کا ہے۔ بلکہ قرآن واحادیث میں تمام صحابہؓ کی تعریف کی گئی ہے اور اعمال بھی کسی کی افضلیت کا معیار نہیں قرار دیئے جا سکتے۔ کیونکہ بہت سے ایسے آدمی ہوتے ہیں جن کی ظاہراً عملی حالت بہت کچھ گری ہوئی ہوتی ہے۔ مگر کسی باطنی کیفیت کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں انہیں خاص طور پر مقبولیت حاصل ہوتی ہے اور بہت سے ایسے بھی ہوتے ہیں جو دیکھنے میں اعلیٰ درجہ کے متقی۔ نمازی۔ روزہ دار اور پرہیزگار ہوتے ہیں مگر کسی باطنی نفاق اور حباثت کے باعث خدا کا عذاب ان پر نازل ہونے

والا ہوتا ہے۔ غرض اندرونی حالتوں کا خدا ہی واقف ہے۔ ہماری سمجھوں میں کچھ ہوتا ہے اور ہو کچھ جاتا ہے۔ افضلیت کا اگر کوئی امر معیار بن سکتا ہے تو یہ ہو سکتا ہے کہ یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو چکی ہے کہ کسی کی افضلیت وحی کے بغیر نہیں معلوم ہو سکتی اور وحی کا پتہ بغیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کے نہیں چل سکتا اور یہ ظاہر ہے کہ صحابہؓ سے بڑھ کر نہ کوئی شخص آنحضرتؐ کے حالات سے واقف ہیں اور نہ ان سے بڑھ کر کوئی آپ کا کلام سمجھ سکتا تھا اور تمام صحابہ کا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی افضلیت پر اجماع ہو چکا ہے اور حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے بارہ میں افضلیت کی نص کر دی ہے۔ اور اس کے بعد حضرت عثمان رضی اللہ تعالےٰ عنہ کی افضلیت پر اور پھر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی تمام امت سے افضلیت پر کل صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے بس یہ ہے خلفاء کے ایک دوسرے سے افضل ہونے کا معیار جس کی بناء پر اہل السنۃ والجماعۃ خلفائے اربعہ میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت دیتے ہیں۔

چوتھی فصل

کس فرقہ کے لوگوں کو کافر کہنا واجب ہے اس امر میں عموماً تمام مذاہب کے پیروؤں نے غیر معمولی مبالغہ آمیزی اور تعصب سے کام لیا ہے۔ بعض فرقوں کے لوگ تو یہاں تک دور نکل گئے ہیں کہ تمام خلاف عقیدہ لوگوں پر کفر کا فتویٰ لگا دیا ہے اور سب کو ایک ہی لاٹھی سے ہانک دیا ہے اور اگر آپ اس مسئلہ کی اصلیت معلوم کرنا چاہتے ہیں تو پہلے آپ کو یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ یہ فقہی مسئلہ ہے یعنے کسی شخص کی نسبت اس کے کسی قول یا فعل پر کفر کا فتویٰ دینا یہ ایسا امر ہے جو سماعی دلیلوں اور قیاس کے بغیر معلوم نہیں ہو

سکتا اور جس میں عقل کو کوئی دخل نہیں۔ کسی کو کافر کہنے کے یہ معنے ہیں کہ یہ شخص ہمیشہ دوزخ میں رہے گا۔ اس کے قتل سے قصاص واجب نہیں ہوتا۔ اس کو مسلمان عورت سے نکاح کرنا ناجائز ہے۔ اس کا مال اور جان معصوم نہیں وغیرہ وغیرہ۔ نیز اس کا قول جھوٹا اور اس کا اعتقاد جہل مرکب ہے اور عقل کے ذریعہ کسی کا جھوٹا ہونا یا اس کے اعتقاد کا جہل مرکب ہونا تو معلوم ہو سکتا ہے مگر کسی خاص جھوٹ اور جہل مرکب کا باعث کفر ہونا یہ دوسرا امر ہے۔ یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ کسی کا مومن یا کافر اور اس قسم کے تمام امور شرعی امور ہیں اور جیسے شرع سے یہ بات ثابت ہے کہ مومن جنت میں اور کافر دوزخ میں جائے گا۔ ویسے شرع سے اس کا خلاف بھی ثابت ہونا ممکن تھا یعنی کافر جنت میں اور مومن دوزخ میں جائیگا۔

ہاں جھوٹ کا سچ ہونا اور جہل مرکب کا علم ہونا بے شک شرع سے ثابت نہیں ہو سکتا مگر اس سے ہمیں یہاں کوئی مطلب نہیں دیکھنا تو یہ ہے کہ یہ خاص جھوٹ اور جہل مرکب شرعاً موجب کفر ہے یا نہیں۔ سو اس بات کا علم بغیر شرع کے نہیں ہو سکتا۔

جب یہ باتیں آپ کی سمجھ میں آگئیں تو اب یہ بات زیر نظر رکھنی چاہیئے کہ اصول فقہ کا مسئلہ ہے کہ شرع کا ہر ایک مسئلہ قرآن۔ حدیث۔ اجماع اور قیاس میں منحصر ہے اور جب کسی کا کافر ہونا بھی ایک شرعی مسئلہ ہے تو یہ بھی قرآن یا حدیث یا اجماع یا قیاس سے ثابت ہوگا۔ حقیقت میں کفر کا معیار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب ہے۔ جو شخص آپ کی کسی بات میں تکذیب کرے وہ یقیناً کافر ہے۔ مگر تکذیب کے چند مراتب ہیں اور ہر ایک مرتبہ کے الگ الگ احکام ہیں۔

پہلا مرتبہ پہلا مرتبہ یہودیوں۔ نصرانیوں۔ مجوسیوں اور بت پرستوں کی تکذیب کا ہے۔ ان کا کافر ہونا قرآن۔ حدیث اور اجماع سے ثابت ہے اور یہی ایک

کفر ہے۔ جس کو نص سے ثابت ہونے کا فخر حاصل ہے۔

دوسرا مرتبہ دوسرا مرتبہ براہمہ (منکرین نبوت) اور دہریہ منکرین صانع کی کی تکذیب کا ہے۔ یہ پہلے مرتبہ کی تکذیب کے ساتھ ملحق ہے بلکہ براہمہ یہودیوں سے اور دہریہ براہمہ سے کفر میں بڑھے ہوئے ہیں۔ کیونکہ یہودی مطلق نبوت کے تو قائل ہیں اگر منکر ہیں تو صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے منکر ہیں اور براہمہ سرے سے اصل نبوت سے ہی منکر ہیں۔ اور ادھر براہمہ صانع عالم کے وجود کے قائل ہیں اور دہریہ سرے سے خدا ہی کا انکار کر بیٹھے ہیں۔

تیسرا مرتبہ تیسرا مرتبہ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو خدا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے تو قائل ہیں۔ لیکن ساتھ ایسی باتوں کا بھی انہیں اعتقاد ہے۔ جو نصوص شرعیہ کے خلاف ہیں۔ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیشک نبی برحق تھے اور جو کچھ آپ نے بیان کیا ہے اس سے آپ کی یہ غرض تھی کہ مخلوق کی اندرونی حالت کی اصلاح ہو جائے۔ مگر آپ نے چونکہ لوگوں کو ایسا پایا تھا کہ خدائی اسرار کو اچھی طرح سمجھ سکتے تھے۔ اس لیے بعض امور کی آپ نے تصریح نہیں کی۔ اس قسم کے خیال کے لوگ فلاسفہ کہلاتے ہیں اگرچہ بعض مسائل میں ان پر کفر کا دھبہ نہیں لگ سکتا۔ مگر ذیل کے تین مسئلوں میں ان کو یقیناً کافر کہنا پڑتا ہے اور یہی تین مسئلے ان کے نزدیک معرکتہ آلارا مسئلے کہلاتے ہیں۔

(۱) جس طریق پر اہل السنتہ والجماعتہ حشر کے قائل ہیں۔ اس سے انکار

(۲) خداوند تعالیٰ کلیات کو جانتا ہے۔ جزئیات کو نہیں جانتا۔ ان کا علم صرف عقول عشرہ ہی کو ہے۔

(۳) عالم قدیم ہے اور خدا کو محض اس سے تقدم ذاتی زمانی نہیں

ان مسائل میں یہ لوگ یقیناً کافر ہیں کیونکہ ان کے یہ تینوں مسائل نصوص قطعیہ سے صریحاً مخالف ہیں۔

چوتھا مرتبہ چوتھا مرتبہ فلاسفہ کے سوا معتزلہ وغیرہ دیگر فرقوں کے لوگوں کا ہے اس قسم کے لوگ جھوٹ کو خواہ کسی مصلحت کی وجہ سے ہو یا بلامصلحت بالکل جائز نہیں رکھتے اور نہ ہی فلاسفہ کی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت ان کا یہ خیال ہے کہ آپ بعض دفعہ حق کی باتوں کو مصلحت کی وجہ سے ظاہر نہ کرتے تھے۔ بلکہ جہاں کوئی آیت یا حدیث اپنے مطلب کے خلاف دیکھتے ہیں۔ وہاں اس میں تاویل کرتے ہیں اور اس کو اپنے مطلب کے مطابق بنانے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھتے۔

ان لوگوں کو حتی الوسع کافر نہ کہنا چاہیئے۔ کیونکہ ایسے لوگوں کے مال اور جانیں مباح کر دینی جو رُو بقبلہ ہو کر نماز ادا کرتے ہیں اور زبان سے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کہتے ہوں۔ کوئی معمولی بات نہیں۔ یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ اگر ہزارہا کافروں کو کافر نہ کہا جائے بلکہ ان کی نسبت خاموشی اختیار کی جائے تو اس میں کوئی بڑا گناہ نہیں۔ بخلاف اس کے ایک مسلمان کو کافر کہہ دیا جائے یہ ایسا گناہ ہے جو تمام گناہوں سے خطرناک۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اُمرت ان اقاتل النّاس حتٰے یقولوا الا اللہ الا اللہ (مجھے لوگوں کے ساتھ جنگ کرنے کا امر کیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ کلمہ پڑھ لیں)

اس قسم کے تمام فرقوں نے افراط وتفریط سے بہت جگہ کام لیا ہے اور اگر ہر ایک مسئلہ کو علیحدہ علیحدہ بیان کیا جائے تو علاوہ اس کے کہ اس مختصر سی کتاب کا حجم بڑھ جائے۔ طرح طرح کے فتنوں اور شورشوں کے برپا ہونے کا احتمال ہے۔ کیونکہ عموماً اس قسم کے لوگ تعصب اور ضد کی بیماری میں مبتلا ہوتے ہیں خیر ان کا جو جی چاہے کریں۔ ان کو کافر نہیں کہنا چاہیئے کیونکہ کفر کی بنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب پر ہے۔ تاویل کفر کا باعث نہیں بن سکتی۔ اور نہ اس کا باعث کفر ہونا کہیں سے ثابت ہے۔

پانچواں مرتبہ پانچواں مرتبہ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو صریحاً تو تکذیب نہیں کرتے مگر کسی ایسے شرعی حکم سے منکر ہیں۔ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بذریعہ تواتر ثابت ہے۔ مثلاً کوئی کہے کہ نماز واجب نہیں۔ قرآن یا حدیث نبوی اُسے دکھائی جائے تو کہہ دے کہ میرے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ثابت ہونا مسلم نہیں۔ ممکن ہے کہ آپ نے کچھ اور فرمایا ہو۔ اور بعد میں اس میں تحریف کی گئی ہو۔ اسی طرح ایک شخص کہہ دے کہ حج کے فرض ہونے کا تو میں قائل ہوں مگر مجھے یہ مسلّم نہیں کہ مکہ (معظمہ) اور کعبہ کہاں ہے اور جس مکہ کی طرف منہ کر کے نماز ادا کی جاتی ہے اور جس میں مسلمان سالانہ فریضہ حج ادا کرنے کو جاتے ہیں آیا وہ وہی مکہ ہے جس کا ذکر قرآن اور احادیث میں آیا ہے اور جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جا کر فریضہ حج ادا کیا ہے۔ ایسے لوگوں کو بھی کافر کہنا چاہیئے۔ کیونکہ ان سے ایسے امور کی تکذیب واقع ہوئی ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں اور جو امور تواتر سے ثابت ہوں ان کے سمجھنے میں عام اور خاص لوگ برابر ہوتے ہیں۔ معتزلہ بھی اگرچہ بعض امور کے منکر ہیں، مگر اُن کے انکار اور اِن کے انکار میں بعد المشرقین ہے۔ کیونکہ جن باتوں پر ان کے انکار کی بنا ہے۔ ان کا سمجھنا ہر کہ دمہ کا کام نہیں۔ ان کی باتیں نہایت سنجیدہ اور متین ہوتی ہیں۔ ہاں اگر کسی شخص کو مسلمان ہوئے تھوڑا عرصہ ہوا ہو۔ اور ابھی تک اس کو تواتر سے یہ امور نہ پہنچے ہوں اور وہ ان سے انکار کرے تو جب تک تواتر کے ذریعہ اس کو یہ امور نہ پہنچ لیں اس کو کافر نہ کہا جائے گا۔ ہاں پھر بھی اگر وہ اپنے انکار پر اڑا رہے تو یقیناً کافر ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی مشہور غزدے یا مثلاً حضرت حفصہ بنت عمر کے ساتھ آپ کے نکاح یا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کرے تو اُسے کافر کہنا ناجائز ہے۔ کیونکہ اس نے کسی ایسے امر سے انکار نہیں کیا۔ جس پر اسلام کا دار و مدار ہوا اور جس پر

ایمان لانا ضروری ہو۔ بخلاف حج اور نماز کے کیونکہ یہ اسلام کے رکنوں میں سے اعلیٰ درجہ کے رکن ہیں۔ اجماع کے انکار سے بھی کفر لازم نہیں آتا کیونکہ اجماع کی قطعی حجت ہونے میں بہت سے شبہے ہیں۔

چھٹا مرتبہ ان لوگوں کی تکذیب کا ہے جو اصول دین میں سے کسی یقینی اور تواتر سے ثابت شدہ امر کی تکذیب نہیں کرتے مگر اجماع یا اس سے ثابت شدہ امور کی تکذیب کرتے ہیں۔ مثلاً نظام اور اس کے پیرو اجماع کے حجت قطعی ہونے سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اجماع کرنے والوں سے خطا ممکن ہے۔ کیونکہ اس کے محال ہونے پر نہ کوئی عقلی دلیل ہے اور نہ ایسی شرعی دلیل ہے جس میں تواتر کی شرطیں پائی جائیں اور اس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ نظام کے آگے جس قدر آیات یا احادیث پیش کی جاتی ہیں وہ ان کی تاویل کر دیتا ہے اور تم نے اپنے اس دعویٰ میں تابعین کے اجماع کے خلاف کیا ہے۔ کیونکہ کل تابعین کا اس بات پر اجماع ہے کہ جس مسئلہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو وہ یقینی ہوتا ہے اور اس کا خلاف کرنا ناجائز ہے۔

اگرچہ اس قسم کی تکذیب باعث کفر نہیں ہے۔ لیکن اگر اس قسم کی تاویلوں کا دروازہ کھول دیا جائے تو اس کے ساتھ اور بھی بہت سے ناگوار امور کا دروازہ بھی کھل جائے گا۔ مثلاً کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی رسول کا مبعوث ہونا جائز ہے۔ کیونکہ عدم جواز میں جو آنحضرت کی حدیث لَا نَبِیَّ بَعْدِیْ اور خدا تعالےٰ کا خَاتَمَ النَّبِیِّیْنَ پیش کیا جاتا ہے۔ ممکن ہے کہ حدیث میں نبی کے معنے رسول کے مقابل ہوں اور اَلنَّبِیِّیْنَ سے اولوالعزم پیغمبر مراد ہوں یعنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی اولوالعزم پیغمبر نہیں آئے گا۔ عام پیغمبروں کی نفی نہیں۔ اگر کہا جائے کہ اَلنَّبِیِّیْنَ کا لفظ عام ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عام تخصیص بھی ممکن ہے اس

قسم کی تاویلوں کو الفاظ کے لحاظ سے باطل کہنا ناجائز ہے کیونکہ الفاظ ان پر صاف دلالت کر رہے ہیں۔ علاوہ ازیں قرآن کی آیتوں (جن میں بظاہر خدا کی ایسی صفتیں مذکورہ ہوئی ہیں جو ممکنات کی ــــــــ صفتوں کی سی ہیں) میں ہم ایسی دور از قیاس تاویلوں سے کام لیتے ہیں جو ان تاویلوں سے زیادہ بعید ہیں۔ ہاں اس شخص کی تردید یوں ہو سکتی ہے کہ ہمیں اجماع اور مختلف قرائن سے معلوم ہوا ہے۔ لا نبی بعدی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد نبوت اور رسالت کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند کر دیا گیا ہے۔ اور خاتم النبیین سے مراد بھی مطلق انبیا ہیں۔ غرض ہمیں یقینی طور پر معلوم ہوا ہے کہ ان لفظوں میں کسی قسم کی تاویل اور تخصیص کی گنجائش نہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہ شخص بھی صرف اجماع کا منکر ہے۔)

ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کے چھ مرتبے بیان کر دیئے ہیں جو بمنزلہ اصول کے ہیں۔ ہر ایک مرتبہ مختلف پر حاوی ہے اگر کہا جائے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنا کفر ہے۔ اور یہ ایسا فعل ہے۔ جو تکذیب کے ان چھ مرتبوں میں سے کسی مرتبہ کے نیچے مندرج نہیں ہو سکتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنے والے کے دل میں بتوں کی تعظیم ہوتی ہے اور یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن کی تکذیب ہے۔ ہاں بتوں کی تعظیم کا اظہار کبھی زبان سے ہوتا ہے اور کبھی اشارے سے۔ اور کبھی ایسے فعل سے بھی اظہار تعظیم کیا جاتا ہے جو اس قطعی طور پر دلالت کرتا ہے۔ اور وہ سجدہ ہے۔ کیونکہ قرآن سے پتہ چلتا ہے کہ بتوں کے آگے سجدہ کرنے والا بتوں ہی کو سجدہ کرتا ہے۔ نہ یہ بات کہ سجدہ تو خدا کو کرتا ہے اور بت اس کے آگے دیوار کی طرح پڑے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور اس کی نیت ان کو سجدہ کرنے کی نہیں

ہوتی۔ اس کی مثال بعینہٖ ایسی ہے جیسے کافر نماز با جماعت ادا کرے اور ہمیں پختہ طور پر معلوم ہو کہ یہ کافر ہے۔

موجباتِ کفر کے اسی قدر بیان پر ہم اکتفا کرتے ہیں اور ان کے متعلق ہم نے جو کچھ لکھا ہے اس کی وجہ سے علم کلام سے ان کو کوئی تعلق نہیں ہے) ان پر کوئی روشنی نہیں ڈالی اور بعض نے اس لیے ان پر کوئی توجہ نہیں کی کہ ان کا معرفت سے تعلق ہے کیونکہ اگر موجباتِ کفر اس جہت سے دیکھا جائے کہ یہ سراسر　　اور جہالت پر مبنی ہیں تو بے شک علم کلام کے دائرے آ جاتے ہیں لیکن اگر ان کو اس پہلو سے دیکھا جائے کہ ان کے مرتکب ہونے پر کفر لازم آتا ہے تو فقہ سے شمار ہوں گے

خیر المقال

في

ترجمہ المنقذ من الضلال

لامام الہمام ابی حامد محمدؒ غزالی رحمتہ اللہ علیہ

جس کو

مولوی سید ممتاز علی صاحب مترجم چیف کورٹ پنجاب لاہور

نے

زبان عربی سے ترجمہ کیا

مع

حواشی مفیدہ از مترجم

سنہ ۱۸۹۰

فہرست مضامین

صفحہ	مضمون

مضمون	صفحہ
۳۔ طبعیات	۵۱
بجز چند مسائل انکار طبعیات شرط دین نہیں ہے...	۵۴
۴۔ الٰہیات	۵۸
تین مسائل میں تکفیر واجب ہے	۶۹
(۱) انکار حشر اجساد	۷۱
(۲) باری تعالیٰ عالم بالجزئیات نہیں ہے....	۷۶
(۳) عالم قدیم ہے	۸۰
دیگر مسائل میں تکفیر واجب نہیں	۸۲
۵۔ سیاست مدن	۸۴
۶۔ علم اخلاق	۸۵
اس علم کا ماخذ کلام صوفیہ ہے	"
امتزاج کلام صوفیہ و فلاسفہ سے دو آفتیں پیدا ہوئیں	۸۶
آفت[۱] اول۔ ہر قول فلاسفہ سے بلا امتیاز حق و باطل انکار کیا گیا	"
آفت[۲] دوم۔ فلسفہ کے بعض اقوال کے ساتھ دھوکے سے اقوال باطل بھی قبول کرلئے جاتے ہیں...	۹۱
امام صاحب مذہب اہل تعلیم کی تحقیق شروع کرتے ہیں....	۹۳

مضمون	صفحہ
خلیفہ وقت کا حکم امام صاحب کے نام	۹۴
امام صاحب سے بعض اہل حق رنجیدہ ہوئے کہ تردید مخالفین سے اُن کے شبہات کی اشاعت ہوتی ہے	۹۵
شبہ مذکورہ بالا کا جواب	۹۶
بعض خدشات اہل تعلیم کا جواب	۹۸
امام صاحب کی تصانیف تردید مذہب اہل تعلیم میں	۱۰۷
طریق صوفیہ کی تکمیل کے لئے علم اور عمل دونوں کی ضرورت ہے۔	۱۱۱
امام صاحب نے قوۃ القلوب و دیگر تصانیف مشائخ عظام کا مطالعہ شروع کیا	؍؍
صوفیہ کا درجہ خاص ذوق و حال سے حاصل ہوتا ہے	؍؍
امام صاحب سعادت آخرت کے لئے دنیا سے قطع تعلق کرنا ضروری سمجھتے ہیں	۱۱۳
بغداد سے نکلنے کا عزم ۴۸۸ھ ہجری	۱۱۴
امام صاحب کی زبان بند ہوگئی اور وہ سخت بیمار ہوگئے	۱۱۵
امام صاحب سفر مکہ کے بہانہ سے بغداد سے نکلتے ہیں	۱۱۶
امام صاحب کا قیام دمشق میں	۱۱۷
زیارت بیت المقدس	؍؍
سفر حجاز	؍؍

مضمون	صفحہ
امام صاحب واپس وطن کو آئے اور گوشہ نشینی اختیار کی . . .	۱۱۷
امام صاحب کو خلوت میں مکاشفات ہوئے	۱۱۸
طہارت کی حقیقت	۱۱۹
حقیقت نبوت ذوق سے معلوم ہوتی ہے	۱۲۰
حقیقت نبوّت کیا ہے	۱۲۲
خواب خاصیت نبوّت کا نمونہ ہے	۱۲۴
منکرین نبوّت کے شبہات کا جواب	۱۲۵
نبوّت کا ثبوت اس عام اصُول پر کہ الہام ایک ملکہ ہے جس کا تعلق کُل علوم سے ہے	۱۲۵
کسی خاص شخص کا نبی ہونا بذریعہ مشاہدہ یا تواتر ثابت ہوسکتا ہے	۱۲۸
محض معجزات ثبوت نبوت کے لئے کافی نہیں	۱۳۰
ارکان و حدود شرعی کی حقیقت	۱۳۲
اسباب فتور اعتقاد	۱۳۵
بعض مشککین کے اوہام	″
امام صاحب خلوت ترک کرنے اور لوگوں کے ملحدانہ خیالات کی اصلاح کا ارادہ کرتے ہیں	۱۴۱
سلطان وقت کا حکم امام صاحب کے نام کہ نیشاپور جاؤ اور	

مضمون	صفحہ
بد اعتقادی کا علاج کرو	۱۴۲
امام صاحب ذی القعد سنہ ۴۹۹ ہجری میں نیشاپور پہونچے	۱۴۳
تتمہ ذکر اسباب فتور اعتقاد اور اُس کا علاج	۱۴۵
ثبوت نبوت ایک مثال سے	۱۴۷
ایک اَور مثال	۱۴۹
ارکان احکام شرعی کی توضیح بذریعہ ایک تمثیل کے	۱۵۰
ہمارے کل معتقدات کی بنار تجربہ ذاتی پر نہیں	۱۵۲
ضُعف ایمان بوجہ بد اخلاقی علمار اور اُس کا علاج	۱۵۴
خاتمہ	۱۵۷

بعض حواشی

مضمون	صفحہ
بحث تلازُم اسباب طبعی	۵۴
مسئلہ حشر اجساد	۶۹
مسئلہ کُلیت علم باری تعالیٰ	۷۸
مسئلہ قِدم عالم	۸۱
حقیقت نبوّت	۱۲۵

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ

امام حُجۃ الاسلام ابوحامد محمد بن محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ اکابر علماء دین سے ہوئے ہیں۔ ۴۵۰ھ ہجری میں بمقام طوس پیدا ہوئے۔ اور ۵۰۵ھ ہجری میں اُنھوں نے رحلت کی۔ وہ اپنے زمانہ کے فاضل مجتہد اور حاوی علوم معقول و منقول تھے۔ یہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے تطبیق بین المعقول والمنقول کا طریق ایجاد کیا اور اُسکو کمال پر پہونچایا۔ کتاب المنقذ من الضّلال امام صاحب کی تصانیف سے ہے جو اُنھوں نے آخر عمر میں بمقام نیشاپور اپنے انتقال سے کچھ عرصہ پہلے تحریر فرمائی۔ اگرچہ یہ نہایت مختصر سی کتاب ہے۔ مگر اس میں بعض نہایت ضروری مطالب اور مضامین اہم بیان کئے گئے ہیں۔ ایک خاص بات جو امام صاحب کی کسی اَور تصنیف

میں نہیں پائی جاتی۔ اور صرف اسی تصنیف میں پائی جاتی ہے یہ ہے۔ کہ اس میں امام صاحب نے اپنے خیالات کی مسلسل تاریخ بیان کی ہے۔ اور اُن میں جو جو تبدیلیاں اور انقلاب وقتاً فوقتاً واقع ہوئے اُن کا عبرت انگیز طریق میں ذکر کیا ہے۔ غرض یہ کتاب آئینہ ہے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے واردات قلبی کا جس سے اُن لوگوں کو جو تحصیل علوم فلسفہ کے شائق ہیں نہایت عمدہ نصیحت حاصل ہو سکتی ہے ؎

نصیحت گوش جاناں کن کہ از جاں دوست تر دارند ✦ جوانان سعادتمند پند پیر دانا را

میں نے مناسب سمجھا کہ اس کتاب کا اُردو زبان میں با محاورہ سلیس ترجمہ کروں تاکہ خاص و عام اُس سے فائدہ اُٹھا سکیں۔ الحمد للہ کہ یہ کام اواخر ربیع الاوّل ۱۳۰۸ھ ہجری میں ختم ہوا ✦

امام صاحب نے اپنے زمانہ کے علماء اور ان کے طریق جدل اور لوگوں کے فتور اعتقاد وغیرہ کی نسبت بعض ایسے امور تحریر فرمائے ہیں جو اس زمانہ کے حالات سے مشابہ ہیں یا باندک تغیر اُن پر منطبق ہو سکتے ہیں۔ میں نے ایسے مقامات پر حواشی لکھے ہیں جن میں بتایا ہے کہ یہ امور اس زمانہ کے حالات پر کس طرح منطبق ہوتے ہیں ✦

امام صاحب کے حالات سے جو اس کتاب میں درج ہیں معلوم ہوتا ہے۔ کہ اُن کو ابتداءً علم فلسفہ سے سخت مضرت پہونچی تھی اور

اُن کی حالت نہایت خطرناک ہوگئی تھی۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اُن کی مشکلات آسان کردیں اور اُن کو ایسی ہدایت بخشی کہ وہ باعث ہدایت خلقت ہوئے۔ اور قبولیت عام نے ان کو امام حُجۃ الاسلام کا لقب دیا۔ چونکہ امام صاحب فلسفہ کے مہلک اثر کا ذاتی تجربہ حاصل کر چکے تھے اس لئے جہاں تک اُن کے بس میں تھا اُنھوں نے مسلمانوں کو اس کی آفات سے ڈرایا اور تردید فلسفہ اپنی زندگی کا اعلیٰ مقصد قرار دیا۔ یہ جوش درجہ غلو تک پہونچ گیا تھا اور کیونکر نہ پہونچتا۔ جبکہ فلسفہ کے زہریلے اثر سے امام صاحب سے جیّد عالم کے خیالات مذہبی محفوظ نہ رہ سکے تو عوام النّاس کی نسبت کیا کیا اندیشے تھے جو نہیں ہوسکتے تھے۔ اور ایسے شخص کے دل میں جو محبت اسلام سے سرشار ہو اور خدمت اسلام کو اعلیٰ ترین عبادت سمجھتا ہو فلسفہ کی طرف سے کیا کیا بغض و بد گمانیاں تھیں جو پیدا نہیں ہوسکتی تھیں؟ خلفاء عباسیہ کا دَور حکومت تھا۔ لوگوں کی طبیعتیں فلسفہ و حکمت کے ذوق و شوق سے لبریز ہو رہی تھیں اور اُس زمانہ کی مجالس علمی اور اُمراء کی صحبتوں میں بھی حکمت و فلسفہ کے چرچے رہتے تھے۔ غرضکہ زمانہ کا عام میلان شیوع حکمت و فلسفہ کی طرف معلوم ہوتا تھا۔ امام صاحب جو خود اپنے نفس پر علوم حکمیہ کے بد نتایج اور اُن کا ملحدانہ اثر محسوس کر چکے تھے۔ اس حالت زمانہ کو دیکھکر نہایت سراسیمہ ہوتے تھے۔ آخر اُنھوں نے بلا خیال اس

بات کے کہ جس عظیم الشان مہم کو وہ اٹھے ہیں وہ ایک جریدہ شخص کا کام نہیں ہے تردید فلسفہ کا بیڑا اٹھایا اور صرف قرآن مجید کی قوت پر بھروسہ کرکے تمام علمی دنیا سے جنگ کیا۔ امام صاحب نے اہل اسلام کے دلوں کو فلسفہ سے بیزار کرنے کے لئے اور اس کی نفرت ان کے دلوں میں بٹھانے کے لئے صرف ان مسایل کی تردید کافی نہیں سمجھی جو علانیہ اسلام کے برخلاف تھے۔ بلکہ انھوں نے کوئی پہلو جس سے فلسفہ کی مخالفت واجب یا ناواجب ممکن معلوم ہوتی تھی اختیار کئے بغیر نہ چھوڑا۔ چنانچہ امام صاحب کی کتاب تہافۃ الفلاسفہ کے ملاحظہ سے واضح ہوگا۔ کہ انھوں نے بعض ایسے مسائل میں بھی جو خود اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہیں محض اس بنا پر مخالفت کی ہے کہ وہ مسائل گو فی نفسہ صحیح ہیں الّا دلایل فلسفیہ سے اُن کا ثبوت ناممکن ہے۔ جس شے سے اس درجہ کا سخت عناد ہو تو اُسکی مذمت میں کبھی ناواجب مبالغہ ہوجانا ایسا امر ہے جو بمقتضائے فطرت انسانی ہر انسان کو پیش آتا ہے۔ چنانچہ امام صاحب بھی کہیں کہیں اس کتاب میں فلسفہ کی مذمت میں حد مناسب سے تجاوز کر گئے ہیں۔ میں نے حواشی میں ایسے مقامات پر گرفت کی ہے۔ مگر حاشا کہ مجھ کو امام صاحب کی تحریر پر اس قسم کی نکتہ چینی کرنے سے اُن کی شان میں کسی طرح سے سوء ادبی کرنا یا اُن کی تحقیق کی نسبت استخفاف کرنا یا اپنی نمود منظور ہو۔ میں خود اُن کی تصانیف کا

خوشہ چین ہوں۔ اور اُن کو اپنا مقتدا و پیشوا جانتا ہوں۔ بعض امور میں جو میں نے امام صاحب سے اختلاف رائے کیا ہے وہ اس قسم کا ہے کہ اگر امام صاحب اس وقت زندہ ہوتے اور اُن امور پر ٹھنڈے دل سے غور کرتے تو وہ یقیناً اپنی رائے کو بدلتے +

اس مختصر سی تحریر میں امام صاحب کے حالات زندگی بیان کرنا بے موقعہ ہے۔ اگر حیات مستعار باقی ہے۔ تو انشاء اللہ ہم سیرۃ الغزالی بالاستیعاب علیحدہ لکھیں گے۔ فقط +

العبد المذنب

ممتاز علی

مترجم چیف کورٹ پنجاب

لاہور

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

سب تعریف اللہ کو زیبا ہے۔ جس کی ستائش ہر ایک تحریر و تقریر کا آغاز ہے اور درود ہو حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو صاحب نبوت و رسالت کے ہیں اور اُن کی آل و اصحاب پر جنھوں نے خلقت کو ہدایت کرکے گمراہی سے نکالا

امام صاحب کے ایک دوست کا سوال در بارہ تحقیق مذہب

اے برادر دینی تونے مجھ سے سوال کیا ہے کہ میں تجھ پر علوم کے اسرار و غایات اور مذاہب کی کٹھن راہیں اور صعوبات ظاہر کروں۔ اور تجھ کو اپنی سرگذشت سناؤں۔ کہ میں نے مختلف فرقوں سے جن کے راہ اور طریق ایک دوسرے سے متناقض تھے۔ حق بات کو کسطرح چنکر اختیار کیا اور تقلید کے گڑھے سے نکل کر کیونکر اَوج بصیرت پر پہونچنے کی جُرأت کی۔ اور اول علم کلام سے کیا کیا استفادہ کیا اور ثانیاً اہل تعلیم کے طریقوں پر جن کے نزدیک۔ ادراک حق صرف تقلید امام پر موقوف ہے کسقدر حاوی ہوا اور ثالثاً علم فلسفہ کی کیا کیا بُرائیاں ظاہر کیں اور سب سے آخر کس طرح طریقہ تصوف

مجھ کو پسندیدہ ترین نظر آیا - اور اقوال خلقت کی بے انتہا تفتیش میں مجھ کو کیا حق الامر معلوم ہوا - اور وہ کونسا امر تھا جو باوجود اس امر کے کہ بغداد میں کثرت سے طلبہ تھے مجھے اشاعت تعلیم سے مانع آیا - اور جسکی وجہ سے بعد عرصۂ دراز ہیں نیشاپور واپس جانے پر مجبور ہوا - سو میں اس امر کو معلوم کرکے کہ تیری رغبت صادق ہے تیرے سوال کا جواب دیتا ہوں اور اللہ سے مدد مانگ کر اور اُس پر بھروسہ کرکے اور اُس سے طلب توفیق کی التجا کرکے آغاز سخن کرتا ہوں *

جواب جاننا چاہئے - خدا تعالےٰ تمکو ہدایت بخشے اور اتباع حق کے لئے قلب سلیم عطا فرماوے - کہ اختلاف خلقت درباب دین وملت اور پھر اختلاف اُمت درباب مذاہب جس سے بے شمار فرقے اور متناقض طریقے پیدا ہوگئے ہیں ایک دریائے عمیق ہے - جس میں بہت لوگ غرق ہوئے ہیں - اور بہت ہی کم ہیں جو اس سے سلامت نکلے - اور ہر فرقہ کا یہی زعم ہے کہ ہم ہی ناجی ہیں كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَیْهِمْ فَرِحُوْنَ - اسی تفرقہ کی نسبت مخبر صادق حضرت سید المرسلین صلے اللہ علیہ وسلم نے پیشین گوئی فرمائی تھی کہ قریب ہے کہ میری اُمت کے تہتّر فرقے ہوجائیں گے - جن میں سے صرف ایک فرقہ ناجی ہوگا - پس یہ وعدہ اب پورا ہوتا نظر آتا ہے - ابتدائے شباب سے یعنے ایّام بلوغت سے جبکہ میری عمر ابھی بیس سال کی بھی نہیں ہوئی تھی - اس وقت تک کہ اب میرا سن پچاس سال سے متجاوز ہوا میری ہمیشہ یہ عادت رہی ہے کہ میں اس دریاء عمیق کے منجدھا میں بے دھڑک گھستا اور اُس کے گہرے گہرے اور خطرناک مقامات میں ڈرپوک بُزدلوں کی مانند نہیں بلکہ بڑے دل چلے لوگوں کی طرح غوطہ لگاتا تھا - میں

ہر تاریکی میں جا دھنستا تھا اور ہر مشکل پر ہاتھ ڈالتا تھا ہر بھنور میں بیدھڑک کود پڑتا تھا۔ اور ہر فرقہ کے عقیدہ کی جستجو میں رہتا اور ہر فرقہ کے مذہب کے اسرار دریافت کیا کرتا تھا۔ کہ حق باطل اور سنت اور بدعت میں تمیز کر سکوں کوئی اہل باطن میں نے ایسا نہیں چھوڑا۔ کہ اس کے اسرار پر مطلع ہونے کا مجھ کو شوق نہ ہوا ہو۔ اور کوئی اہل ظواہر میں سے ایسا نہیں رہا کہ اس کے علم کی حاصل معلوم کرنے کا میں نے ارادہ نہ کیا ہو۔ کوئی فلسفی نہیں جس کے فلسفہ کی ماہیت سے واقف ہونے کا میں نے قصد نہ کیا ہو۔ اور کوئی اہل کلام ایسا نہیں جس کی تقریر اور مجادلہ کے انجام پر مطلع ہونے کی میں نے جد و جہد نہ کی ہو۔ میں ہر ایک صوفی کے اسرار تصوف پر واقف ہونے کا حریص رہتا تھا۔ ہر ایک عابد کی نسبت میں یہ سوچتا تھا کہ اس کی عبادت کا مآل کیا ہوگا۔ اور ہر ایک زندیق معطل[1] کی نسبت میں یہ جستجو کیا کرتا تھا کہ وہ کیا اسباب ہیں جن سے

[1] اللہ تعالیٰ کی صفات وجودی و صفات تنزیہی میں مبالغہ کرنے سے دو متضاد مذہب باب صفات پیدا ہوئے ہیں۔ ایک مذہب والوں کا تو یہ اعتقاد ہے کہ اللہ تعالےٰ بذات خود ہر مکان میں موجود ہے اور ہستی مخلوقات عین ہستی خالق ہے۔ اس مذہب کو مذہب حلول و اتحاد کہتے ہیں۔ ہمہ اوست کا مذہب اور تمام دیگر مذاہب جن کے رو سے یہ یقین کیا جاتا ہے۔ کہ اللہ تعالےٰ نے کسی صورت خاص میں ظہور کیا اسی مذہب حلول و اتحاد کی مختلف شاخیں ہیں ؎

دوسرا مذہب جو اللہ تعالیٰ کے تنزیہہ و تقدیس میں مبالغہ کرنے سے پیدا ہوا ہے یہ ہے کہ خدا تعالیٰ ہر قسم کی جہت سے منزہ ہے۔ وہ نہ عالم میں داخل ہے نہ اس سے خارج۔ نہ فوق م

اُس کو زندیق اور معطل بننے کی جرأت ہوئی ہے۔ حقایق امور کی ادراک کا میں ہمیشہ سے پیاسا تھا۔ ابتدائے عمر سے یہ شوق میرے دل میں کھُبا ہوا تھا اور خدا تعالیٰ نے میری فطرت اور سرشت میں ہی یہ بات رکھ دی تھی جسپر میراکسی قسم کا بس اور اختیار نہ تھا۔ یہاں تک کہ لڑکپن کے زمانہ کے قریب ہی رابطہ تقلید مجھ سے چھوٹ گیا۔ اور عقاید موروثی ٹوٹ گئے

كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ

میں نے دیکھا کہ نصارے کے بچوں کا نشو و نما دین نصرانی پر ہی ہوتا ہے اور یہود کے بچوں کا نشو و نما یہودیت پر ہوتا ہے۔ اور مسلمانوں کے بچوں کا نشو و نما اسلام پر ہوتا ہے میں نے وہ حدیث بھی سُنی ہوئی تھی۔ جو رسُول خدا صلعم سے بدیں مضمون مروی ہے کہ جو بچہ پیدا ہوتا ہے فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اُسکے والدین اُس کو یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا لیتے ہیں۔ پس میرے دل میں

عالم ہے نہ اندرون عالم۔ نہ اُس کے پاس سے کوئی شے آسکتی ہے۔ نہ اُس کے پاس کوئی شے جاسکتی ہے۔ نہ اُس کا قُرب ممکن ہے نہ اُس کا دیدار۔ اس مذہب کے قائمین کو اہل نفی و جحود یا اہل تعطیل یا فرقہ معطلہ کہتے ہیں۔

مذہب حق یہ ہے کہ نہ تو اثبات صفات میں اس قدر غلو کرنا چاہئے کہ بُت پرستی تک نوبت پُہنچ جاوے اور نہ تنزیہہ و تقدیس میں اس قدر تدقیقات فلسفہ نکالنی چاہئیں۔ کہ اللہ تعالیٰ کو عدم محض ہی تصور کیا جائے۔ مذہب سلف صالحین و آئمہ اسلام یہی تھا یعنے اثبات بلا تشبیہ و تنزیہہ بلا تعطیل + مترجم +

یہ تحریک پیدا ہوئی کہ حقیقت فطرت[1] اصلی اور حقیقت اُن عقاید کی جو

حاشیہ

[1] یہ سوال جو امام صاحب کے دل میں پیدا ہوا تھا نہایت دلچسپ سوال تھا اور زمانہ حال میں بھی فلاسفہ متاخرین و دہریہ ہردو نے اس کے جواب دینے پر طبع آزمایاں کی ہیں - امام صاحب اس سوال پر غور کرتے کرتے ایک اَور دقیق بحث میں جا پڑے - یعنے وہ نفس علم و ادراکات حواس اور اس امر پر کہ وہ کس حد تک قابل وثوق ہیں نظر کرنے لگے - افسوس ہے کہ ان کے سلسلہ خیالات کا انجام سفسطہ پر ہوا - اور وہ عالم مادی کے وجود فی الخارج میں شک رکھنے لگے - امام صاحب تحریر کرتے ہیں کہ اوہام سفسطہ سے اُن کا جلد چھٹکارا ہوگیا - مگر اس رسالہ میں پھر یہ نہیں بتایا کہ اُن کے نزدیک حقیقت فطرت اصلی کیا ہے جس پر انسان مولود ہوتا ہے اور جو بعد میں بوجہ عارض ہونے عقاید تقلیدی و خیالات تلقینی کے دب جاتی ہے - خدا تعالیٰ نے قرآن مجید میں بھی دین قیم کو بلفظ فطرت تعبیر کیا ہے جہاں فرمایا ہے کہ فِطْرَتَ اللّٰہِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْھَا - اس امر کے قرار دینے میں کہ فطرت سے اس آیت میں اور حدیث مذکورہ بالا میں کیا مراد ہے ہمارے علماء میں اختلاف ہے بعض علماء کا قول ہے کہ فطرت سے مراد وہ استعداد ہے جو خدا تعالیٰ نے ہر انسان میں امر حق کے قبول کرنے اور اُس کے ادراک کر سکنے کی ودیعت رکھی ہے بعض دیگر علماء کا یہ قول ہے کہ فطرت سے مراد دین اسلام ہے کیونکہ اگر انسان اپنی حالت فطری پر چھوڑ دیا جاوے تو وہ حالت اُس کو دین اسلام تک پہونچا سکتی ہے - ایک دیگر گروہ علماء اسلام اس طرف گیا ہے کہ فطرت سے مراد وہ عہد ہے جو بروز میثاق خداوند تعالیٰ نے ذریت آدم سے لیا

تقلید والدین یا اُستاد سے عارض ہوتے ہیں معلوم کروں اور اُن تقلیدات

تھا امام غزالیؒ صاحب احیاء العلوم میں لکھتے ہیں کہ فطرت سے مراد توحید و معرفت
الٰہی ہے کیونکہ باعتبار جبلت صلاحیت ادراکِ توحید ہر ایک قلب میں موجود ہے۔
شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھتے ہیں کہ فطرت اللہ سے اصول برّ
واثم بطور کلیات مراد ہیں نہ کہ ان کے فروع و حدود۔ اور یہی وہ دین ہے جو
اختلاف ازمنہ سے بدل نہیں سکتا +

عبداللہ بن مبارک نے حدیث مذکورہ بالا کے یہ معنے کئے ہیں کہ ہر ایک بچہ
اپنی خلقت جبلی پر پیدا ہوتا ہے جس کو اللہ جانتا ہے خواہ وہ سعادت ہو یا شقاوت
غرض سب کا انجام کار اپنی خلقت فطری پر ہوتا ہے اور دنیا میں اُس کی خلقت
کے مناسب اعمال اُس سے صادر ہوتے ہیں۔ علامت شقاوت یہ ہے کہ اُس کی
ولادت یہودیوں کے گھر ہو +

اگر ان مختلف اقوال کو بہ نظر تعمق دیکھا جاوے تو اُن میں آسانی سے
تطبیق کی جا سکتی ہے اور نہ صرف تطبیق ہی ہو سکتی ہے بلکہ وہ جملہ اعتراضات
بھی مندفع ہو جاتے ہیں جو فخر الاسلام سید احمد خاں صاحب کے اس قول پر کئے
گئے ہیں کہ الاسلام ھو الفطرۃ والفطرۃ ھو الاسلام۔ ہم کو صرف دو امور
پر غور کرنا ہے +

(۱) آیا یہ قول کہ الاسلام ھو الفطرۃ والفطرۃ ھو الاسلام قول جدید
ہے یا علماء قدیم میں سے بھی کوئی اس کا قائل ہوا ہے ؟

(۲) آیا علماء کے باہمی اختلافات جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے کسی طرح رفع

میں تمیز کروں جن کی ابتدار امور تلقینات سے ہوتی ہے اور جن کی

بقیہ حاشیہ

ہوسکتے ہیں؟

پہلا امر نہایت صاف ہے ۔ جن علمار کی یہ رائے ہے کہ آیت مذکورہ بالا میں فطرت سے مراد دین اسلام ہے جیساکہ قاضی بیضاوی وغیرہ کی رائے ہے تو وہ ظاہرا سید صاحب کے ہمراہ اس امر میں متفق الرآئے ہیں کہ الفطرۃ ہو الاسلام پس اگر بعض دیگر علمار کی رائے اس کے خلاف بھی ہو تب بھی بہر حال یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ قول مذکورہ بالا کا پہلا جزو کوئی قول جدید نہیں ہے +

رہا دوسرا جزو یعنے الاسلام ہو الفطرۃ اُس کی نسبت صرف اس قدر لکھنا کافی ہوگا کہ اگر اسلام اور فطرت میں جانبین سے تصادق کلی ہے تو اس جملہ اور پہلے جملہ میں کچھ فرق نہیں ہے ۔ لیکن اگر مفہوم فطرت بہ نسبت مفہوم اسلام عام ہے جیساکہ سید صاحب پر اعتراض کرنے والوں کا خیال ہے تو مورد اعتراض زیادہ تر پہلا جملہ ہے یعنے الفطرۃ ہو الاسلام ۔ جب ہمارے علمار محققین نے اس قول کے اختیار کرنے میں تامل نہیں کیا تو یہ کہنا کہ الاسلام ہو الفطرۃ بطریق اولی درست ہے ۔ فما قاله فخر الاسلام حق وعليه اعتقادي +

بغرض اس امر کے کہ ان مختلف اقوال میں تطبیق دی جائے منشأ اختلاف پر غور کرنا ضرور ہے ۔ کچھ شک نہیں کہ یہ اختلاف اُس اعتراض سے بچنے کے واسطے کیا گیا ہے جو فطرۃ سے دین اسلام مراد لینے کی صورت میں وارد ہوتا ہے ۔ معترض کہہ سکتا ہے کہ اگر انسان کے بچہ کو اپنی جبلت پر چھوڑ دیا جاوے اور اُسے کسی خاص مذہب کی تلقین نہ کی جاوے تو اُس کا کوئی مذہب نہ ہوگا اور وہ ہرگز مسائل صوم

وجہ سے تمیز حق و باطل میں اختلافات ہوتے ہیں۔ پھر میں نے اپنے

وصلوٰۃ حسب دین اسلام اپنے ذہن سے اختراع نہ کرسکیگا۔ پس یہ کہنا کب صحیح ہے کہ انسان دین اسلام پر پیدا ہوتا ہے اور والدین کی تلقین سے وہ دیگر مذہب مثلاً یہودی یا مجوسی یا نصرانی اختیار کرلیتا ہے ٭

اس اعتراض کے خوف سے اور یہ یقین کرکے کہ فی الواقع بچے دین اسلام پر پیدا نہیں ہوتا ہمارے علماء نے طرح طرح کے مسالک اختیار کئے ہیں۔ کسی نے کہا کہ فطرت سے مراد عہد میثاق ہے۔ کسی نے کہا کہ فطرت سے قبول حق کی عام استعداد مراد ہے۔ کسی نے توحید کہا۔ کچھ شک نہیں کہ ہمارے علماء نے اختلاف کرتے وقت مدلول لفظ اسلام پر کافی غور نہیں کی۔ ہم مسلمانوں کے عقیدہ کے موافق دین اسلام وہ دین ہے جو تمام انبیاء علیہم السلام کا دین تھا۔ یعنے اسلام وہ دین ہے جو ابراہیمؑ و اسحاقؑ و یعقوبؑ و موسیٰؑ و عیسیٰؑ اور خاتم النبیین حضرت محمد مصطفیٰ صلے اللہ علیہ وسلم کا دین تھا۔ ظاہر ہے کہ اگر ان انبیاء علیہم السلام کی شریعتوں پر بتفصیل نظر کی جاوے تو پہلی شریعتوں اور شرع محمدی میں بہت تفاوت معلوم ہوگا اور پہلی شریعتوں میں بھی اختلافات ملیں گے۔ باوجود اس کے جب ہم مسلمان سب انبیاء کے دین کو دین اسلام قرار دیتے ہیں تو بالکل ظاہر ہے کہ اسلام سے مراد اُس قدر مشترک سے ہے جو جمیع انبیاء علیہم السلام کے ادیان میں پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان خدائے واحد مطلق لا شریک لہٗ کی ہستی کا اقرار باللسان اور تصدیق بالقلب کرے اور اُسی کو اپنا معبود حقیقی سمجھے۔ یہی اسلام ہے جس کی ابراہیمؑ و اسمٰعیلؑ نے حق تعالیٰ سے التجا کی تھی کہ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ

دل میں کہا کہ جب سب سے اوّل مجھ کو حقایق امور کا علم مطلوب

لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ اسی دین کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس ارشاد خداوندی میں اِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ۔ اسی دین کے اختیار کرنے کی حضرت ابراہیمؑ اور یعقوبؑ نے اپنے بیٹوں کو وصیت فرمائی تھی۔ کما قال اللہ تعالیٰ وَوَصّٰى بِهَا إِبْرٰهِيْمُ بَنِيْهِ وَيَعْقُوْبُ يٰبَنِيَّ إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى لَكُمُ الدِّيْنَ فَلَا تَمُوْتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُوْنَ ۝ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوْبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيْهِ مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ بَعْدِيْ۔ قَالُوْا نَعْبُدُ إِلٰهَكَ وَإِلٰهَ اٰبَائِكَ إِبْرٰهِيْمَ وَإِسْمٰعِيْلَ وَإِسْحٰقَ إِلٰهًا وَّاحِدًا وَّنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُوْنَ

پس اللہ واحد پر بہ جمیع صفات ایمان لانا اصل اصول اسلام ہے اور اسی واسطے سب انبیاء کا دین اسلام سمجھا جاتا ہے ورنہ اُن کی شریعتیں ازبس مختلف تھیں۔ مگر باوجود اس اختلاف کے خداوند تعالیٰ فرماتا ہے أَمْ تَقُوْلُوْنَ إِنَّ إِبْرٰهِيْمَ وَإِسْمٰعِيْلَ وَإِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوْا هُوْدًا أَوْ نَصٰرٰى ط۔ پس بے شک اُس حدیث شریف میں جہاں فرمایا کہ ہر بچہ فطرت پر مولود ہوتا ہے اور اُس آیت میں جہاں دین کو فطرت سے تعبیر کیا ہے فطرت سے مراد خواہ عہد میثاق ہو۔ خواہ اقرار ربوبیت خواہ توحید یہ سب اُسی اصل اصول اسلام کے اظہار کے مختلف طریق ہیں اور کچھ شک نہیں کہ خداوند تعالیٰ کی ہستی کا قائل ہونا اور اُس کو واحد مطلق یقین کرنا انسان کے لئے ایک طبعی و فطری امر ہے۔ جن لوگوں کو آیت و حدیث مذکورہ بالا پر شبہ ہوا ہے اُنھوں نے اسلام سے مراد دین محمدی سمجھی ہے حالانکہ مفہوم اسلام اُس سے اعم ہے۔ باعتبار وضع لفظ حسب استعمال قرآن مجید ہر محمدی مسلمان ہے

ہے تو ضرور ہے کہ حقیقت علم معلوم کیجائے۔ پس مجھ کو معلوم ہوا کہ

علم یقینی کی تعریف

علم یقینی وہ علم ہے جس کے ذریعہ سے معلومات کا ایسا انکشاف ہو جاوے کہ اُس کے ساتھ کسی قسم کا شبہ باقی نہ رہے۔ اور غلطی اور وہم کا امکان بھی اُس کے پاس نہ پھٹکنے پائے۔ اور ان امور کے احتمال کی دل میں گنجایش ہی نہ رہے۔ بلکہ غلطی سے محفوظ رہنے کے ساتھ اس قسم کا یقین ہو کہ اگر کوئی شخص اُس کے ابطال کے لئے مثلاً یہ دعوے کرے کہ میں پتھر کو سونا کر دیتا ہوں یا لاٹھی کو سانپ بنا دیتا ہوں تو اس امر سے بھی کوئی شک یا انکار پیدا نہ ہوسکے۔ کیونکہ جب میں نے یہ بات جان لی کہ دس زیادہ ہوتے ہیں تین سے تو اب اگر

بقیہ حاشیہ: الاّ ہر مسلمان محمدی نہیں ہوسکتا۔ حضرت ابراہیمؑ کی اُمت مسلمان تھی مگر ابراہیمی مسلمان نہ کہ محمدی مسلمان۔ علیٰ ہذالقیاس موسیٰؑ کی اُمت موسوی مسلمان تھی۔ اور ہم خاتم النبیین کی اُمت محمدی مسلمان کہلاتے ہیں۔ الاّ چونکہ سرتاج انبیاء حبیب خدا محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم اصول اسلام کا بوجہ اتم و اکمل فرمائی اس لئے علی سبیل التغلیب یا علی سبیل الاختصاص عموماً اہل مسلمان وُہی سمجھے جاتے ہیں جو دین محمدی کے پیرو ہیں +

پندار سعدی کہ راہِ صفا + تواں رفت جز در پئے مصطفیٰ

مگر جہاں خدا نے انسان کے فطری دین کی طرف ارشاد فرمایا ہے۔ وہاں یقیناً اسلام بہ معنی اعم ہے نہ بمعنی دین محمدی جو عموماً بطور مرادف اسلام استعمال کیا جاتا ہے + (مترجم)

کوئی آکر مجھ سے کہے کہ نہیں بلکہ تین زیادہ ہوتے ہیں۔ اور اُسکی دلیل یہ ہے کہ میں اس لاٹھی کو سانپ بنا دیتا ہوں چنانچہ اُس نے بنا بھی دیا۔ اور میں نے یہ امر مشاہدہ بھی کرلیا۔ تب بھی اس مشاہدہ سے میں اپنے علم میں کچھ شک نہیں کرنے کا۔ البتہ مجھ کو اس امر سے صرف تعجب لاحق ہوگا۔ کہ اُس شخص نے کس طرح یہ کام کیا۔ لیکن شک میرے علم میں ذرا بھی نہیں آنے کا۔ پس مجھ کو معلوم ہوا کہ جس چیز کا اس طرح علم نہیں ہے اور جس چیز پر میں اس طور سے یقین نہیں رکھتا ہوں اُس علم پر کچھ اعتماد نہیں ہوسکتا۔ اور ایسے علم کے ذریعہ سے غلطی سے محفوظ رہنا ممکن نہیں ہے اور جس علم سے غلطی کی حفاظت نہ ہو وہ علم یقینی نہیں ہے +

اقسام سفسطہ و انکار علوم

غلطی حواس کی بنا پر امام صاحب کو عالم محسوسات کے باب میں شکوک پیدا ہوئے

جب میں نے اپنے علموں کو ٹٹولا تو میں نے بجز محسوسات اور بدیہات کے اور کوئی ایسا علم جس میں یہ صفت ہو اپنے میں نہ پایا۔ غرضکہ جب سب طرف سے مایوسی ہوگئی تو یہی ٹھیرایا کہ بجز اس کے اور کچھ توقع نہیں ہے کہ جو امور بالکل صاف ہیں اُن ہی سے امور مشکل کو اخذ کیا جائے۔ اور وہ صاف امور وہی محسوسات اور بدیہات ہیں۔ اس لئے ضرور ہے کہ اوّل یہی مستحکم قرار پاویں تاکہ یہ معلوم ہو کہ آیا

محسوسات پر جو میرا اعتماد ہے اور بدیہات میں غلطی سے محفوظ رہنے کا یقین ہے وہ اُسی قسم کا تو نہیں ہے جو قبل ازیں امور تقلیدی میں تھا۔ یا جیسا اکثر عوام النّاس کو امور عقلی میں ہوا کرتا ہے یا یہ غلطی سے محفوظ ہونا پکّی قسم کا ہے۔ جس میں کوئی دھوکا اور شک وشبہ نہیں۔ پس میں محسوسات اور بدیہات میں سعی بلیغ کے ساتھ غور کرتا اور اس بات کو سوچا کرتا تھا کہ دیکھوں میرے دل میں ان امور کی نسبت بھی شک پیدا ہو سکتا ہے۔ آخر سوچتے سوچتے شکوک[1]

[1] علم فلسفہ کے پڑھنے والے معلوم کریں گے کہ فرانس کے مشہور فلسفی ڈے کارٹ کو جس نے مسائل ذہنیات کی تحقیق میں انقلاب عظیم پیدا کرکے فلسفہ جدید کی بنا ڈالی عالم مادی کے وجود فی الخارج کے باب میں بعینہٖ اسی قسم کے خیالات پیدا ہوئے تھے۔ اس حکیم نے بھی اپنی تحقیق کا آغاز اس طرح کیا تھا کہ جو امور بدیہات سے نہیں ہیں وہ اُن پر ہرگز یقین نہ کرے گا۔ چنانچہ اُس نے بھی امام صاحب کی طرح شک وشبہ کو یہاں تک دخل دیا کہ آخر اُس کو حواس خمسہ ظاہریہ و باطنیہ پر بھی وثوق نہ رہا۔ خیال کیا گیا ہے کہ اگر امام غزالیؒ کی تصنیفات اُس کے زمانہ تک فرانس میں پہونچی ہوتیں تو یقیناً یہی سمجھا جاتا کہ ڈے کارٹ کے فلسفہ کا ماخذ تحریرات امام غزالیؒ ہیں۔ مگر ڈے کارٹ امام صاحب کی طرح گھبرانے والا شخص نہ تھا وہ اپنے اصول پر نہایت استحکام و استقلال سے قائم رہا اور نہایت خوبصورتی سے اُس نے عالم مادی کا وجود ثابت کیا۔ ڈے کارٹ نے سوچا کہ آیا کوئی ایسی شے ہے جس کی نسبت شک وشبہ کی بالکل گنجایش نہ ہو۔ اُس نے ہر طرف نظر

نے اس قدر طول کھینچا کہ میرے دل کو اس بات کا بھی یقین نہ رہا کہ محسوسات میں بھی غلطی سے بچ سکتے ہیں - میرا یہ شک در باب محسوسات بڑھتا جاتا تھا اور کہتا تھا کہ محسوسات پر کس طرح اعتماد ہوسکتا ہے؟ دیکھو سب سے قوی قوت بینائی ہے مگر اُس کا بھی یہ حال ہے - کہ وہ سایہ کی طرف دیکھتی ہے تو اُس کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ ٹھیرا ہوا ہے ہلتا نہیں - اور نفی حرکت کا حکم دیتی ہے - لیکن ایک ساعت کے

دوڑائی مگر کوئی ایسی شے نظر نہ آئی - پھر اُس نے خیال کیا کہ اُس کا شک در بارہ وجود عالم مادی صرف اُس صورت میں کلیۃً راست ٹھیر سکتا ہے - جب اُس کو کم از کم اس شک کے وجود کی نسبت کوئی شک نہ ہو - اس طرح پر اُس نے سب سے اوّل اپنے شک کا وجود یقینی قائم کیا مگر شک ایک قسم کا خیال ہے اور خیال کے لئے ذی خیال کا ہونا ضرور ہے اس لئے وجود شک سے اُس کو وجود نفس ذہن کا بھی قائل ہونا پڑا - پھر بتدریج نفس ذہن سے استدلال کرتے کرتے وجود باری تعالیٰ ثابت کیا ٭

امام غزالیؒ صاحب فلسفیانہ تدقیق میں ڈے کارٹ سے کسی طرح پر کم نہ تھے مگر اللہ تعالیٰ کی معرفت اور اُس کی توحید کا یقین اور خشیۃ اللہ جو اس معرفت و یقین کا ضروری نتیجہ ہے اُن کے روح میں اس طرح راسخ ہوا تھا کہ وہ لحظہ بھر کے لئے فرض محال کے طور پر بھی اُس سے انکار کے متحمل نہ ہوسکتے تھے اس لئے وہ صحت ادراک حواس کا انکار کرکے اور اُس کے خطرناک نتایج دیکھکر بہت گھبرائے اور سخت مرض تک نوبت پہونچی - مگر اُنھوں نے جلد دین کے مستحکم قلعہ میں پناہ لی ٭ (مترجم)

بعد اُس کو تجربہ اور مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سایہ متحرک ہے۔ گو یہ حرکت یک لخت و دفعتاً نہیں بلکہ بتدریج و رفتہ رفتہ ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ کسی وقت بھی اُس کو حالت سکون نہیں ہوتی۔ پھر ستاروں کو دیکھو۔ وہ دیکھنے میں نہایت چھوٹے چھوٹے اشرفی کے برابر نظر آتے ہیں۔ لیکن دلایل ہندسیہ سے ثابت ہوا ہے کہ ہر ایک ستارہ مقدار میں اس زمین سے بھی بڑا ہے۔ غرضکہ اسی قسم کی اَور بہت سی مثالیں محسوسات کی ہیں جن میں حواس اپنے احساس کے صحیح ہونے کا حکم دیتے ہیں۔ مگر عقل اُس حکم کی تکذیب کرتی ہے اور حواس پر خیانت تکذیب کا ایسا الزام لگاتی ہے جس کا کوئی جواب بن نہیں پڑتا +

امام صاحب کو عقلیات و نظریات کے باب میں شکوک پیدا ہوئے +

بس یہ حال دیکھکر میں سمجھا کہ محسوسات سے تو اعتماد گیا اور شاید اگر اعتماد ہو سکتا ہے تو بجز عقلیات کے جو امور فطری ہیں اَور کسی پر نہیں ہو سکتا۔ مثلاً یہ کہنا کہ دس تین سے زیادہ ہیں یا یہ کہنا کہ نفی اور اثبات ایک شے میں جمع نہیں ہو سکتے اور ایک ہی شے حادث و قدیم یا موجود و معدوم یا واجب و محال نہیں ہوسکتی۔ مگر محسوسات نے کہا تجھ کو کس طرح تسلی ہے کہ امور عقلی پر تیرا اعتماد کرنا ویسا ہی نہیں ہے جیسا تیرا اعتماد محسوسات پر تھا؟ تجھ کو ہم پر وثوق کامل تھا مگر حاکم عقل آیا۔ اور اُس نے ہماری تکذیب کی۔ لیکن اگر حاکم عقل نہوتا تو تُو ہماری تصدیق پر بدستور قایم رہتا۔ کیا تعجب ہے کہ علاوہ ادراک عقل کے ایک اَور

ایسا حاکم ہو کہ جب وہ تشریف لاویں تو عقل نے جو حکم کئے ہیں اُس میں وہ جھوٹی ہو جاوے۔ جیسے کہ حاکم عقل کے آنے سے حس اپنے حکم میں جھوٹی ہوگئی تھی اور ایسے ادراک کا اس وقت معلوم نہ ہونا اس امر کی دلیل نہیں ہو سکتا کہ ایسا ادراک حاصل ہونا محال ہے۔ پس میں اس بات کے جواب میں کچھ عرصہ دم بخود رہا۔ اور حالت خواب کی وجہ سے ان کا اشکال اور بھی زیادہ ہوگیا۔ میرے دل نے کہا کہ کیا تم خواب میں بہت سی باتیں نہیں دیکھتے اور بہت سے حالات خیال نہیں کرتے اور اُن کو ثابت و موجود یقین نہیں کرتے؟ اور حالت خواب میں اُن پر ذرا بھی شک نہیں کرتے؟ پھر جب جاگتے ہو تو معلوم ہوتا ہے کہ تمھارے وہ تمام خیالات اور معتقدات بے اصل و بے بنیاد تھے۔ یہ اندیشہ کس طرح رفع ہو سکتا ہے کہ بیداری میں جن امور پر تم کو بذریعہ حواس یا عقل کے اعتقاد ہے ممکن ہے کہ وہ صرف تمھاری حالت موجودہ کے لحاظ سے صحیح ہوں لیکن ممکن ہے کہ تم پر ایک اَور حالت طاری ہو جس کو تمھاری حالت بیداری سے وہی نسبت ہو جو اَب تمھاری حالت بیداری کو حالت خواب سے ہے اور تمھاری موجودہ بیداری اُس کے لحاظ سے بمنزلہ خواب ہو۔ پس جب یہ حالت وارد ہو۔ تو تم کو یقین آوے کہ جو کچھ میں نے اپنی عقل سے سمجھا تھا وہ محض خیالات لاحاصل تھے۔

> خواب کے بنا پر کسی اَور ادراک فوق العقل کا امکان

کیا عجب ہے کہ یہ حالت وہ ہو جس کا صوفی

> شاید یہ ادراک صوفیہ کو حاصل ہوتا ہے

لوگ دعویٰ کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ گمان کرتے ہیں کہ جب ہم اپنے نفسوں میں غوطہ زن ہوتے ہیں۔ اور اپنے حواس (ظاہری) سے غایب ہوجاتے ہیں تو ہم اپنے حالات میں ایسے امور پاتے ہیں جو معقولات موجودہ کے موافق نہیں۔ اور شاید یہ حالت موت ہو۔

شاید یہ ادراک بعدالموت حاصل ہو

کیونکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تمام لوگ حالت خواب میں ہیں جب موت آئیگی تو وہ بیدار ہوں گے۔ سو شاید زندگی دنیا بلحاظ آخرت حالت خواب ہے۔ جب موت آئیگی تو اس کو بہت سی اشیائ خلاف مشاہدہ حال نظر آئیں گی اور اس کو کہا جائیگا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَائَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيْد۔ جب میرے دل میں یہ خیالات پیدا ہوئے تو میرا دل ٹوٹ گیا اور میں نے اس کے علاج کی تلاش کی مگر نہ ملا۔ کیونکہ اس مرض کا دفعیہ بجز دلیل کے ممکن نہ تھا اور تا وقتیکہ بدیہات کی ترکیب سے کلام مرتب نہ کیا جائے۔ کوئی دلیل قائم نہیں ہوسکتی تھی۔ لیکن جب وہی مسلم نہ ہوں تو دلیل کی ترتیب ہی ممکن نہیں ہے۔ پس یہ مرض سخت تر ہوتا گیا اور دو مہینہ سے زیادہ کا عرصہ گذر گیا۔ چنانچہ ان دو مہینوں میں میں مذہب سفسطہ پر تھا لیکن بروئے خیالات و حالت دل نہ بروئے تقریر و گفتگو۔ اتنے میں اللہ تعالےٰ نے مجھ کو اس مرض سے شفا بخشی۔ اور نفس پھر صحت و اعتدال پر آگیا۔ اور بدیہات عقلیہ مقبول اور معتمد بن کر پھر امن و یقین کے

دو ماہ تک امام صاحب سفسطی خیالات رکھتے تھے۔

ساتھ واپس[1] آئیں ۔ لیکن یہ بات کسی دلیل یا ترتیب کلام سے حاصل

[1] یہ تمام تقریر امام صاحب کی نہایت بودی ہے ۔ امام صاحب کے یہ خیالات صرف قریب دو ماہ تک رہے ۔ پھر اُن کو خود ان خیالات کی لغویت ظاہر ہوگئی ۔ جیساکہ اُن کی اگلی تحریر سے ظاہر ہے یہاں یہ بات بھی بیان کرنی ضرور ہے کہ جو شبہات مذہب سفسطہ امام صاحب کے دل میں پیدا ہوئے تھے وہ حقیقت میں اُس قسم کے نہ تھے کہ از روے دلایل عقلیہ اُن کا رفع ہونا محال ہو ۔ امام صاحب کا یہ کہنا کہ میں نے اس مرض سے بمدد دلائل عقلیہ نجات نہیں پائی بلکہ محض فضل خدا سے صرف اپنی کیفیت دلی کی حکایت ہے نہ اظہار ضعف دلائل عقلیہ ۔ اہل سفسطہ کا واجبات ضروریہ و بدیہیات جلیہ سے انکار کرنا خود تناقض در تناقض پیدا کرتا ہے ۔ ہم نے فرض کیا کہ حواس و عقل کے سب ادراکات ناقابل اعتبار ہیں اور کوئی علم ایسا نہیں ہے جس کو یقینی کہہ سکیں تاہم سفسطی کو کم از کم یہ تسلیم کرنا ضرور ہوگا کہ اُس کا علم نسبت عدم وثوق حواس کے یقینی ہے ۔ کیونکہ اگر یہ بھی یقینی نہ ہو تو خود اُن کا انکار ضروریات باطل ٹھیرتا ہے ۔ لیکن اگر اُس کا علم نسبت عدم وثوق حواس یقینی ہے تو کوئی وجہ اس امر کی ہونی ضرور ہے کہ خاص یہ علم باستثنار دیگر علوم و ادراکات کے کیوں یقینی سمجھا جائے ۔ پس اس طریق استدلال سے لازم آتا ہے کہ یا تو اس علم کو ترجیحاً یقینی نہ سمجھا جاوے یا دیگر علوم کو بھی اُسی قسم کا تصور کیا جائے ۔ ہاں یہ سچ ہے کہ حواس اپنے ادراکات میں بعض اوقات غلطی کرتے ہیں لیکن اس غلطی کے ساتھ ہی یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ کبھی ایک

نہیں ہوئی بلکہ اُس نور سے حاصل ہوئی جو اللہ تعالیٰ نے دل میں ڈالا اور یہی نور اکثر معارف کی کلید ہے۔ جس شخص نے یہ گمان کیا کہ کشف مجرّد دلایل پر موقوف ہے تو اُس نے اللہ کی وسیع رحمت کو نہایت تنگ سمجھا۔ اور جب رسول خدا صلے اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال کیا گیا کہ شرح صدر کیا ہے اور اس قول خداوندی میں کہ فَمَنْ

حاسّہ کے ادراکات سے دوسرے حاسّہ کے ادراک کی غلطی اور کبھی ایک شخص کے ادراک سے دوسرے شخص کے ادراک کی غلطی رفع ہو جاتی ہے۔ غلطیوں کی مثالیں جو پیش کی جاتی ہیں وہ یا تو ایسی ہوتی ہیں جن میں کسی خاص حاسّہ میں بباعث مرض وغیرہ کوئی فتور واقع ہوگیا ہو یا ایسی ہیں جن میں ادراک بجائے دفعتہً حاصل ہونے کے اس قدر تدریج سے حاصل ہو کہ کسی آن واحد میں شے مُدرکہ محسوس نہ ہو سکے یا شے مُدرکہ ایسی قلیل المقدار ہو کہ وہ غایت صغر کی وجہ سے محسوس ہونے کے قابل نہ ہو مگر انسان کا اس قسم کے مغالطات سے آگاہ ہوجانا اور یہ کہنا کہ حواس سے اس اس قسم کی غلطیاں واقع ہوا کرتی ہیں اس بات کی دلیل ہے کہ گو فرداً فرداً اشخاص خاص اس قسم کی غلطیوں میں پڑ سکتے اور دھوکا کھا سکتے ہیں مگر آخرکار گروہ انسانی اُن غلطیوں کی خود ہی صحت کر لیتا ہے اور صحت کرنے کے واسطے محک و معیار ٹھیرا لیتا ہے۔ پس یہ مثالیں درحقیقت ادراکات انسانی کے صحیح اور واقعی ہونے کی تائید کرتی ہیں نہ کہ تردید۔ کیونکہ یہ کہنا ہی کہ ہم نے فلاں امر میں غلطی کی ہے اُس غلطی سے نکلنا ہے + (مترجم)

يُّرِدِ اللهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ میں شرح سے کیا مراد ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ اس سے مراد وہ نور ہے جو اللہ تعالیٰ دل میں ڈالتا ہے۔ اور جب پوچھا گیا کہ اس کی کیا علامت ہے؟ تو فرمایا کہ اس دار غرور سے کنارہ کشی اختیار کرنا اور اس ابدالآباد گھر کی طرف رجوع کرنا۔ اور اسی کی طرف علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اشارہ ہے جہاں فرمایا کہ اِنَّ اللهَ تَعَالٰى خَلَقَ الْخَلْقَ فِيْ ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُوْرِهٖ۔ پس لازم ہے کہ اس نور کی مدد سے کشف حاصل کیا جائے اور یہ نور خاص خاص اوقات میں چشمۂ جود الٰہی سے فوارہ کی طرح نکلتا ہے اور اسی کا منتظر رہنا لازم ہے جیساکہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اِنَّ لِرَبِّكُمْ فِيْ اَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٌ اَلَا فَتَعَرَّضُوْا لَهَا۔

ان حکایات سے مقصود یہ ہے کہ طلب کرنے میں تمام تر جد و جہد کرنی چاہئے۔ یہاں تک کہ انجام کار کوشش ایسے درجہ پر پہونچ جاوے کہ اشیا ناقابل طلب کے طلب کرنے کی نوبت آجائے۔ کیا وجہ کہ بدیہات

---

* جس کو اللہ تعالےٰ راہ راست دکھانا چاہتا ہے تو اس کا سینہ اسلام کے لئے کھول دیتا ہے ۱۲۔

† اللہ تعالیٰ نے خلقت کو حالت ظلمت میں پیدا کیا۔ پھر ان پر اپنا نور چھڑکا ۱۲۔

‡ تمھاری زندگی کے ایّام میں بسا اوقات نسیم رحمت پروردگار چلتی ہے پس تم اس کی تاک میں لگے رہو ۱۲۔

تو مطلوب نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ خود حاضر و موجود ہیں اور حاضر و موجود کو اگر طلب کیا جاوے تو وہ اور بھی مفقود و مستور ہوجاتا ہے۔ اور جو شخص اُس چیز کو طلب کرتا ہے جو طلب نہیں ہوسکتی تو اُس پر کوئی یہ الزام نہیں لگا سکتا کہ اُس نے قابل طلب چیز طلب کرنے میں کیوں کوتاہی کی ہے ✦

اقسام طالبین

مدعیان حق کے چار فرقے

جب اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل اور بے انتہا جود سے مجھ کو اس مرض سے شفا بخشی اور اقسام طالبین میری رائے میں چار قرار پائے یعنے

اوّل۔ اہل کلام جن کا یہ دعوے ہے کہ ہم ہی اہل الرّاے اور اہل النظر ہیں ✦

دوئم۔ اہل باطن جن کا یہ زعم ہے کہ ہم اصحاب تعلیم ہیں اور ہم میں یہ خصوصیت ہے کہ ہم نے ہی امام معصوم سے سینہ بسینہ تعلیم پائی ہے ✦

سوئم۔ اہل فلاسفہ جن کا یہ گمان ہے کہ ہم ہی اہل منطق و بُرہان ہیں ✦

چہارم۔ صوفیہ جن کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم خاصان بارگاہ ایزدی و اہل مشاہدہ و مکاشفہ ہیں ✦

تو میں نے اپنے دل میں کہا کہ حق الامر ان چہار اقسام میں سے خارج نہ ہوگا کیونکہ یہ سالکانِ راہِ طلبِ حق ہیں۔ پس اگر حق ان پر بھی ظاہر نہ ہوا تو پھر ادراک حق کی کبھی اُمید نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ بعد ترک تقلید کے پھر تقلید کی طرف رجوع کرنے میں تو کسی فائدہ کی امید نہیں وجہ یہ کہ شرط مقلد یہ ہے کہ اُس کو اس بات کا علم بھی نہ ہو کہ میں مقلد ہوں لیکن اگر یہ معلوم ہوگیا تو اُس کی تقلید کا شیشہ ٹوٹ گیا اور وہ ایسا زخم ہے جس کی اصلاح نہیں ہوسکتی اور ایسی پریشانی ہے کہ کسی تالیف یا تبلیق سے اُس کی درستی نہیں ہوسکتی بجز اس کے کہ اوس شیشہ کو پھر آگ میں پگھلایا جاوے اور ازسر نو اَور شیشہ بنایا جاوے یہ سوچکر میں نے ان طریقہائے متذکرہ بالا پر چلنے اور جو کچھ ان فرقوں کے پاس ہے اُس کی انتہا معلوم کرنے کی طرف قدم بڑھایا۔ اور علم کلام سے آغاز کیا اور اُس کے بعد طریق فلسفہ اور پھر تعلیم اہل باطن اور سب سے آخر طریق صوفیہ کی تحقیق کی۔

مقصود و حاصل علم کلام

تدوینِ علم کلام

میں نے علم کلام سے آغاز کیا اور اُس کو حاصل کیا۔ اور خوب سمجھا۔ اور محققین علم کلام کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور جو کچھ میرا ارادہ تھا میں نے اس علم میں کتابیں تصنیف کیں میں نے دیکھا کہ یہ ایک ایسا علم ہے کہ اس سے اُس علم کا مقصود اصلی تو حاصل ہوتا ہے لیکن

نہ میرے مقصود کے لئے کافی نہیں۔ اس علم سے مقصود یہ ہے۔ کہ عقیدہ اہل سنت و جماعت کی حفاظت کیجائے۔ اور اہل بدعت کی تشویش سے اُس کو بچایا جاوے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر اپنے رسول صلعم کی زبان مبارک سے عقیدہ حق نازل کیا۔ جس میں اُس کے بندوں کی صلاح دینی و دنیوی ہر دو ہیں جیساکہ قرآن مجید میں اور احادیث میں مفصل موجود ہے۔ لیکن شیطان نے اہل بدعت کے دلوں میں وسوسے ڈال کر ایسے امور پیدا کئے جو مخالف سُنّت ہیں۔ پس اہل بدعت نے اس باب میں زبان درازی کی۔ اور قریب تھا کہ اہل حق کے عقیدہ میں تشویش پیدا ہو۔ کہ اللہ تعالیٰ نے گروہ علمار اہل کلام کو پیدا کیا۔ اور انہیں یہ تحریک پیدا کی کہ فتحیابی سنت کے لئے ایسا کلام مرتب کام میں لائیں جس سے تلبیسات بدعت جو خلاف سنت ماثورہ پیدا ہوئی ہیں منکشف ہوجائیں۔ غرض اس طور پر علم کلام و علما۔ علم کلام کی ابتدار ہوئی پس ان میں سے ایک گروہ جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف بلایا اُٹھا۔ اور اُنھوں نے دشمنوں سے عقیدہ سنت کی خوب حفاظت کی۔ اور اہل بدعت نے اُس کے نورانی چہرہ پر جو بدنما داغ لگادیئے تھے اُن کو دور کیا لیکن ان علمار نے اس باب میں اُن مقدمات پر اعتماد کیا جو اُنھوں نے منجملہ عقائد مخالفین خود تسلیم کرلئے تھے۔ اور وہ اُن کے تسلیم کرنے پر یا تو بوجہ تقلید مجبور ہوئے یا بوجہ اجماع وسنّت۔ یا محض بوجہ قبول قرآن مجید واحادیث۔ زیادہ تر بحث اُن کی اس باب میں تھی کہ اقوال مخالفین میں

مناقضات نکالے جائیں اور اُن کے مسلّمات کے لوازم پر گرفت کیجائے - لیکن یہ امور اُس شخص کو بہت ہی تھوڑا فائدہ پہونچا سکتے ہیں جو سوا ر بدیہات کے کسی شئے کو مطلق تسلیم نہیں کرتا - اس لئے علم کلام میرے حق میں کافی نہ تھا - اور نہ جس درد کی مجھ کو شکایت تھی اُس سے اُس کو شفا ہو سکتی تھی +

کتب کلام میں لاطائل تدقیقات فلسفیانہ

خیر جب علم کلام نکلا اور اُس میں بہت خوض ہونے لگا اور مدت دراز گذر گئی تو اہل کلام بوجہ اس کے کہ وہ حقایق امور کی بحث اور جواہر و اعراض اور اُن کے احکام میں خوض کرنے لگے۔ محافظت سنت کی حد سے تجاوز کر گئے - لیکن چونکہ یہ اُن کے علم سے مقصود نہ تھا اس لئے اُن کا کلام اس باب میں غایت حد تک نہ پہونچا اور اُس سے یہ حاصل نہ ہوا کہ اختلاف خلق سے جو تاریکی حیرت پیدا

لہ جس زمانہ میں مسلمانوں کا نیر اقبال اوج پر تھا تو اُن میں علوم حکمیہ یونان کا کثرت سے رواج ہوا - اور اُس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُن علوم کے مسائل حکمیہ اور اس زمانہ کے مسائل مجتہدہ اسلام میں اختلاف دیکھکر بہت سے اہل اسلام کے عقاید مذہبی میں تزلزل آگیا تھا - ان علوم حکمیہ کے ملحدانہ اثر روکنے کے لئے ہمارے علمار سلف رحمۃ اللہ علیہم اجمعین نے علم کلام نکالا +

متقدمین علمار کلام کی تصنیفات نہایت سلیس و مختصر و کار آمد ہوئی تھیں مگر رفتہ رفتہ فلسفی مزاج متکلمین نے اُس کو ایک مبسوط فن قرار دے لیا جو جملہ وقیق مسائل منطق و فلسفہ و طبعیات کا متکفل ہوگیا ہے - چونکہ یونانی فلسفہ و

ہوتی ہے اُس کو بالکل محو کردے۔ بعید نہیں کہ میرے سوا کسی اور کو یہ بات حاصل ہوئی ہو بلکہ مجھ کو اس بات میں شک نہیں کہ

نقشِ حاشیہ: آلہیات کے مسائل عقلی وقیاسی دلائل پہ مبنی ہوتے تھے۔ ہمارے متکلمین اُن کے مقابل میں ویسی ہی عقلی و قیاسی دلایل لاکر اُن کے مسائل کو توڑ پھوڑ ڈالتے تھے مگر چونکہ اعراض و جواہر وغیرہ کی فضول و دقیق بحثوں سے سواء پریشانی خاطر حفاظت و نصرت دین میں کچھ مدد نہیں ملتی تھی امام صاحب نے ایسی تصنیفات کو نہایت ناپسند فرمایا ہے۔ معلوم نہیں کہ اگر امام صاحب اس زمانہ میں ہوتے اور علم کلام میں ہیولی۔ صورت۔ جزء لایتجزی۔ ابطال خرق و التیام۔ استحالۂ خلاء۔ کرویہ اجسام بسیطہ وغیرہ کی دقیق بحثیں اور موشگافیاں ملاحظہ کرتے تو کیا فرماتے۔

امام صاحب کے زمانہ کے بعد کتب کلامیہ میں غیر ضروری فلسفیانہ تدقیقات اور بھی کثرت سے داخل کی گئیں اور اب زیادہ خرابی یہ ہوئی ہے کہ اصول فلسفہ یونان جس کے مقابلہ کے لئے علم کلام وضع ہوا تھا غلط ثابت ہوگئے۔ پس اب اُس بوسیدہ و از کار رفتہ علم کلام کو علوم جدیدہ کے مقابلہ میں جو بجائے قیاسی دلایل کے سراسر تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہیں پیش کرنا وضع الشئ فی غیر محلہ ہے۔ دیکھنا چاہئے کہ جس علم کو فخر الاسلام سید احمد خاں صاحب نے اس زمانہ کے علوم کے مقابلہ میں بیکار وغیر مفید ٹھیرایا ہے اُس کو امام صاحب نے قریب ۸۰۰ برس پہلے حمایت و نصرت دین کے لئے ناکافی سمجھا تھا۔ اس سے خیال کرنا چاہئے کہ اہل اسلام کو جدید علم کلام کی کس قدر سخت ضرورت ہے۔ (مترجم)

کسی نہ کسی گروہ کو ضرور حاصل ہوئی۔ گو یہ حصول ایسا ہے کہ بعض امور میں جو فطری و بدیہات سے نہیں ہیں تقلید کی اس میں آمیزش ہوگی۔ فی الحال میری غرض یہ ہے کہ میں اپنی حکایت حال بیان کروں۔ نہ یہ کہ جن لوگوں کو اُس کے ذریعہ سے شفا ہوئی اُن کی مذمت کروں۔ کیونکہ دوائے شفا بلحاظ مختلف امراض کے مختلف ہوتی ہے۔ بہت سی دوائیں ایسی ہوتی ہیں کہ اُن سے ایک مریض کو نفع پہونچتا ہے اور دوسرے کو ضرر*

حاصل علم فلسفہ

اس میں یہ بیان کیا جاوے گا کہ کونسا علم فلسفہ مذموم ہے اور کونسا مذموم نہیں ہے۔ اور علم فلسفہ کے کس قول سے کفر لازم آتا ہے اور کس قول سے کفر لازم نہیں آتا۔ یا اُن میں سے کونسا امر بدعت ہے اور کونسا امر بدعت نہیں۔ اور نیز وہ امور بیان کئے جائینگے جو اہل فلسفہ نے کلام اہل حق سے چرلئے ہیں۔ اور اپنے خیالات باطل کی ترویج کے لئے اُن کو اپنے کلام میں ملایا ہے۔ اور اس وجہ سے کس طرح پر لوگوں کی طبیعتوں کو اس حق سے نفرت ہوگئی۔ اور حقایق حقہ خالص کو اُن کے فاسد اور غیر خالص اقوال سے کس طرح علیحدہ کیا جاوے*

کسی علم پر نکتہ چینی کرنے سے پہلے اُس میں کمال پیدا کرنا چاہئے*	علم کلام سے فارغ ہونے کے بعد میں نے علم فلسفہ شروع کیا اور مجھ کو یہ امر یقیناً

معلوم تھا کہ جب تک کوئی شخص اصل علم میں اُس علم کے سب سے بڑے عالم شخص کے برابر ہوکر درجہ انتہا کو نہ پہونچ جاوے۔ اور پھر ترقی کرکے اُس کے درجہ سے تجاوز نہ کر جاوے۔ اور اُس علم کی دشواریوں اور آفات سے اس قدر اطلاع حاصل نہ کرلے کہ اُن سے وہ عالم بھی واقف نہ ہو۔ تب تک علم فلسفہ کی کسی قسم فساد سے واقف نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ صرف اسی صورت میں یہ امر ممکن ہے کہ علم مذکور کے فساد کی نسبت جوکچھ اُس کا دعوے ہوگا وہ صحیح ہوگا۔ لیکن میں نے علمار اسلام سے کوئی ایک بھی ایسا شخص نہیں[۱] دیکھا جسنے

حاشیہ: [۱] اس زمانہ میں بھی ہمارے علمار اہل اسلام کو اسی آفت نے گھیر رکھا ہے۔ وہ علوم جدیدہ سے محض جاہل ہیں۔ مگر باوجود اس کے اُن مسائل پر جو اُن علوم پر مبنی ہیں گفتگو کرنے بلکہ اُن کی تردید کرنے اور ان مسائل کے ابطال میں کتابیں لکھنے اور اُن مسائل کے قائلین کی نسبت کفر کے فتوے دینے کے لئے ہر وقت آمادہ ہیں۔ ہندوستان بھر میں ہمارے علمار دین کے گروہ میں ایک بھی ایسا شخص موجود نہیں ہے جس نے حسبۃً للہ خدمت دین کی غرض سے علوم جدیدہ میں دستگاہ کامل پیدا کرنے کی محنت اپنے اوپر اُٹھائی ہو۔ اور جو اعتراضات ان علوم کے رُو سے اُن پر وارد ہوتے ہیں اُن سے کماحقہ واقفیت پیدا کی ہو۔ اور پھر اُن اعتراضات کے اُٹھانے میں حتی المقدور کوشش کی ہو۔ اس زمانہ میں ہمارے علمأ کی تحقیق صرف اس امر میں محصور ہے کہ اگر کوئی شخص واقعات نفس الامری کی بناء پر جو حسب تحقیقات علوم جدیدہ تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہوئے ہیں اسلام پر کوئی اعتراض

اس کی طرف ہمت کی ہو۔ یا تکلیف اُٹھائی ہو۔ اور کتب اہل علم

کرے تو یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ ادراکات حواس انسانی میں غلطی کا ہونا ممکن ہے پس یہ ایک مختصر سا انچھر ہے جو زمانہ بھر کے کل علوم حکمیہ کی تردید کے لئے کافی ہے۔ اگر کوئی اور شخص اپنی استعداد کے موافق اُن اعتراضات کے رفع کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ تو ہمارے علماء اُس کی تکفیر کرتے ہیں +

جب تک ہمارے علماء دین مخالفین کے علوم میں اُس درجہ تک ترقی نہیں کرتے کہ جو امام غزالیؒ صاحب نے تحریر فرمایا ہے۔ یعنے جب تک وہ اصل حاملان علوم جدیدہ کے برابر معلومات کا ذخیرہ جمع نہ کریں۔ اور اُن معلومات کے بڑھانے کے وسائل اپنے لئے مہیا نہ کریں۔ تب تک ناحق کی کج بحثیاں کرنا۔ اور اُن واقعی امور کے مقابلہ میں جو مشاہدہ اور تجربہ سے مسلم ٹھیر چکے ہیں قیاسی دلایل ڈھونڈنا یا غلطی ادراکات کے رکیک حیلے نکالنا۔ اور اپنے پوچ اقوال کی تائید میں آیات قرآن مجید پیش کرنا اسلام کو ضعیف اور کلام الٰہی کا مضحکہ کروانا ہے +

اگر درحقیقت کسی کے دل پر اسلام کی واجب الرحم حالت سے چوٹ لگتی ہے اور مغربی دنیا کے علوم سے جو ملحدانہ زہریلا اثر دین اسلام پر پڑ رہا ہے اُن کو روکنا خدمت دین سمجھتا ہے تو اُسکو چاہیئے کہ کمر ہمت باندھ کر امام غزالیؒ کی طرح مخالفین کے علوم حکمیہ کی تحصیل کے درپے ہو جب وہ شخص ان علوم میں فضیلت حاصل کر چکیگا تب دنیا اُسکو اس قابل سمجھے گی کہ جو کچھ وہ کہے اُسکو التفات سے سنے اور اُس کی تحریر و تقریر کو قابل نقد و وقعت اور اُسکو قابل خطاب سمجھے جسکو یہ ثواب حاصل کرنا ہو وہ اس کام کا بیڑا اُٹھائے فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ اِلٰی رَبِّهٖ مَاٰبًا ؁ (مترجم)

کلام میں جو ردِّ اہلِ فلاسفہ کے درپئے ہیں۔ بجز چند کلمات مبہم وبے ترتیب کے جن کا تناقض اور فساد ظاہر ہے اور جن کی نسبت ایک عامی جاہل آدمی بھی دھوکا نہیں کھا سکتا۔ چہ جائیکہ وہ اشخاص جو دقایق علوم کے جاننے کا دعوے رکھتے ہوں اور کچھ درج نہیں۔ غرض۔ مجھ کو معلوم ہوا کہ کسی مذہب کی تردید کرنا قبل اس کے کہ اُس کو سمجھیں اور اُس کی حقیقت سے مطلع ہوں اندھیرے میں تیر چلانے ہیں۔اس لئے میں کمر ہمت چست کرکے علم فلسفہ کی تحصیل کے درپے ہوا اور صرف اپنے مطالعہ سے بغیر مدد اُستاد کے کتب فلسفہ کو دیکھنا شروع کیا اور یہ کام مَیں اپنی فراغت کے وقت میں یعنے جب مجھ کو علوم شرعی کے درس دینے اور تصنیف کرنے سے فرصت ملتی تھی انجام دیتا تھا کیونکہ مجھ کو بغداد میں تین سَو طالب علم کو درس و تعلیم کا کام سپُرد تھا پس اللہ تعالیٰ نے صرف انہیں اوقات متفرقہ کے مطالعہ میں یہ برکت دی کہ میں دو برس سے کم عرصہ میں ہی فلسفہ کی انتہائے علم سے واقف ہوگیا۔اس علم کو مجھ لینے کے بعد قریب ایک سال تک میرا یہ دستور رہا کہ ان مضامین میں غور و فکر کیا کرتا تھا۔اور اُن مضامین کو اپنے ذہن میں دُہراتا اور اُس کی صعوبات و آفات پر نظر کرتا تھا۔ یہاں تک کہ اُس میں جو کچھ مکر یا دھوکا یا تحقیق یا جو اَور خیالات تھے اُن سب کی ایسی آگاہی حاصل ہوگئی کہ مجھ کو ذرا بھی شک نہیں

امام صاحب تحصیل علم فلسفہ میں مصروف ہوئے +

ہے۔پس اے عزیز اس علم کی حکایت مجھ سے سُن۔اور اُن کے علوم کا ماحصل مجھ سے دریافت کر۔کہ میں نے اُن کے بہت سے علوم دیکھے جس کی بے شمار اصناف ہیں۔گو متقدمین فلاسفہ اور متاخرین اور متوسطین اور اوائل میں اس باب میں بہت فرق تھا کہ بعض حق سے بہت بعید تھے اور بعض قریب۔لیکن باوجود اینہمہ کثرتِ اصناف داغِ کفر و الحاد سب پر لگا ہوا ہے ✦

اقسام فلاسفہ

جملہ اقسام فلاسفہ کو نشان کفر شامل ہے

فلاسفہ کے تین اقسام ہیں

جاننا چاہیئے کہ فلسفیوں کے اگرچہ بہت سے فرقے اور مختلف مذاہب ہیں۔لیکن ان سب کی تین قسمیں ہیں۔یعنے دہریہ۔طبعیہ۔الٰہیہ ✦

۱۔دہریہ

قسم اوّل دہریہ

یہ گروہ متقدمین فلاسفہ سے ہے۔ان کا یہ قول ہے کہ اس جہان کا کوئی صانع۔مدبر عالم و قادر نہیں ہے۔اور یہ عالم ہمیشہ سے اپنے آپ بے صانع موجود چلا آتا ہے۔اور ہمیشہ حیوان نطفہ سے اور نطفہ حیوان سے پیدا ہوتا ہے۔اسی طرح ہمیشہ ہوتا رہا ہے۔اور اسی طرح ہمیشہ ہوتا رہے گا۔یہ لوگ زندیق ہیں ✦

۲- طبعیہ | قسم دوم طبعیہ -

ان لوگوں نے عالم طبعیات اور عجائبات حیوانات اور نباتات پر زیادہ تر بحث کی ہے۔اور علم تشریح اعضائے حیوانات میں زیادہ خوض کیا ہے۔اور اُن میں عجائب صنع باری تعالیٰ و آثار حکمت پائے ہیں -پس لاچار اُنھوں نے اس بات کا اعتراف کیا کہ ضرور کوئی بڑی حکمت والا قادر مطلق ہے جو ہر امر کی غایت اور مقصد پر اطلاع رکھتا ہے -کوئی ایسا نہیں کہ علم تشریح اور عجائب منافع اعضا کا مطالعہ کرے اور اُس کو بالضرور یہ علم حاصل نہ ہو کہ ساخت حیوان اور خصوصاً ساخت انسان کا بنانے والا اپنی تدبیر میں کامل ہے -لیکن چونکہ ان لوگوں نے زیادہ تر بحث طبعیات سے کی ہے اس لئے اُن کی رائے میں قواے حیوانیہ کے قیام میں اعتدال مزاج کو بہت بڑی تاثیر ہے -بدینوجہ ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ انسان کی قوت عاقلہ بھی تابع مزاج انسانی ہے اور مزاج کے باطل ہوجانے سے وہ بھی باطل ہوکر معدوم ہوجاتی ہے۔اور جب وہ معدوم ہوگئی تو پھر بموجب ان کے زعم کے اعادۂ[۱] معدوم

[۱] منجملہ اُن مباحث کلامیہ کے جن پر ہمارے علماء متکلمین نے مشکل مشکل اور لاطائل بحثیں کی ہیں ایک مسئلہ اعادہ معدوم ہے - یعنے یہ مسئلہ کہ آیا جو شے نیست و نابود ہوجائے وہ بعینہٖ پھر پیدا ہوسکتی ہے یا نہیں - جمہور حکماء اور بعض متکلمین کا یہ مذہب ہے کہ اعادہ معدوم محال ہے - یعنے کوئی شے نیست و نابود ہوکر بعینہٖ پھر پیدا نہیں ہوسکتی - دیگر متکلمین کا یہ مذہب ہے کہ اعادہ معدوم جائز ہے۔جو امتناع اعادہ

کسی طرح متصور نہیں۔ پس وہ اس امر کی طرف گئے ہیں کہ روح مرجاتی ہے۔ اور پھر عود نہیں کرتی۔ اس لئے اُنھوں نے آخرت کا اور بہشت و دوزخ کا اور قیامت و حساب کا انکار کیا ہے۔ غرض اُن کے نزدیک نہ کسی طاعت کا ثواب ہے نہ کسی گناہ کا عذاب۔ پس وہ بے لگام ہوگئے ہیں۔ اور بہایم کی طرح شہوات میں منہمک ہیں۔ یہ لوگ بھی زندیق ہیں کیونکہ ایمان کی بنیاد یہ ہے کہ اللہ اور یوم آخرت پر یقین کیا جائے۔ اور یہ لوگ اگرچہ اللہ اور اُس کی صفات پر تو ایمان لائے ہیں مگر یوم آخرت سے منکر ہیں +

قسم سوم الٰہیہ +

۳۔ الٰہیہ

یہ لوگ متاخرین اہل فلسفہ ہیں اور ان ہی میں سے سقراط ہے

اعادہ معدوم کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر جواہر و ذوات بالکل معدوم ہو جاویں تو شخص مُعاد بعینہ شخص اوّل جس پر عدم طاری ہوا تھا نہ ہوگا۔ اور اس لئے اس صورت میں ایصال ثواب و عقاب بھی ممکن نہ ہوگا +

علاوہ ازیں وہ کہتے ہیں کہ منجملہ دیگر تشخصات موجودات کے زمان بھی ہے۔ پس اگر اعادہ معدوم مع جملہ تشخصات ممکن ہو تو اعادہ زمان بھی لازم آئے گا۔ جو ناممکن ہے۔ اس کے جواب میں ہمارے علمأ نے طول طویل بحثیں کی ہیں۔ اور حق الامر یہ ہے کہ اگر زمان کو تشخصات میں داخل سمجھا جاوے تو جواز اعادہ معدوم ثابت کرنا محال ہے + (مترجم)

جو اُستاد تھا افلاطون کا جو اُستاد تھا ارسطا طالیس کا۔ ارسطا طالیس وہ شخص ہے جس نے اُن کے لئے علم منطق مرتب کیا۔ اور دیگر علوم کو ترتیب دیا۔ اور جن علوم کا پہلے خمیر نہ ہوا تھا اُن کے لئے اُن علوم کا خمیر کر دیا۔ اور جو علوم خام تھے اُن کو پختہ بنایا۔ اور جو مبہم تھے اُن کو واضح کر دیا +

اِن سب فلسفیوں نے پہلے دونوں فرقے یعنے دہریہ و طبعیہ کی تردید کی ہے۔ اور اس قدر اُن کی فضیحت کی ہے کہ غیروں کو اسکی ضرورت نہیں رہی۔ ان کی آپس کی لڑائی کے سبب اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو اُن کے مقابلہ سے بچا لیا۔ پھر ارسطا طالیس نے افلاطون اور سقراط کی اور اُن سب فلاسفہ الٰہیہ کی جو اُس سے پہلے گذرے ہیں ایسی تردید کی ہے کہ کچھ کسر باقی نہیں رکھی۔ اور اُن سب سے اپنی بیزاری ظاہر کی ہے۔ لیکن اُس نے بعض رذائل کفر و بدعت ایسے چھوڑ دیئے جس کی تردید کی توفیق خدا تعالیٰ نے اُس کو نہیں بخشی تھی۔ پس واجب ہے کہ اُن کو اور اُن کے اتباع مثلاً علمار اسلام میں سے **بُوعلی ابن سینا** اور **فاریابی** وغیرہ کو کافر[1] کہا جائے۔ کیونکہ ان دو شخصوں کی مانند اَور کسی شخص نے فلاسفہ اہل اسلام میں سے فلسفہ ارسطا طالیس کو اس قدر کوشش سے نقل نہیں کیا اور اِن شخصوں کے

تکفیر بُوعلی سینا و بونصر فاریابی

حاشیہ: [1]۔ امام صاحب کی تقریر سے محض ملا پن ظاہر ہوتا ہے۔ امام صاحب نے اگرچہ اس مقام پر کوئی عام اصول تکفیر قائم نہیں کیا۔ الا جس بنار پر اُنھوں نے

سوائے اَور اشخاص نے اگر کچھ لکھا بھی ہے تو اُن کے دلایل خلط ملط ہیں اور

بوعلی سینا کی تکفیر کی ہے - وہ اُن کی تحریر سے ظاہر ہے - امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگرچہ دیگر علمار نے بھی علوم فلاسفہ میں کتابیں لکھی ہیں - الا اُن کی تحریریں ایسی واضح نہیں ہیں جیسی بوعلی سینا کی ہیں - اس لئے بوعلی سینا کی تحریر سے لوگوں کے عقاید میں فتور آنے کا زیادہ تر اندیشہ ہے - دوسرے مصنفوں کی تحریریں خلط ملط ہیں جن سے پڑھنے والوں کا دل اکتا جاتا ہے اور ذہن مشوش ہوجاتا ہے +

امام صاحب کی اوّل تو یہ سخت غلطی ہے کہ تکفیر کا مدار نفس خیالات مصنف پر رکھنے کے بجائے اُس اثر پر رکھا ہے جو اُس کی تصنیف سے پڑھنے والوں پر مترتب ہوتا ہے - اگر یہ اصول تکفیر تسلیم کیا جاوے تو خداوند تعالیٰ کے اس قول کی نسبت جہاں قرآن مجید کی نسبت فرمایا ہے یُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا کیا سمجھا جائیگا +

دوم یہ نہایت پست ہمتی و بُزدلی ہے - کہ امام غزالیؒ سا جید عالم مذہب اسلام کو فلسفہ کے روبرو لانے سے ڈرے - اور غایت نصرت دین اس میں تصور کرے کہ مسلمانوں کے کانوں اور آنکھوں کو کلام فلاسفہ کے سننے اور پڑھنے سے باز رکھے - کیا حقیقت میں مذہب اسلام ایسا بودا ہے - کہ وہ علوم حکمیہ کے مقابلہ کی تاب نہیں رکھتا - لیکن کیا یہ ممکن ہے کہ لوگوں کی آزاد رائے کو دباکر اور بذریعہ فتوئے کفر تخویف کام میں لاکر شیوع علم کو روکنے سے مذہب کو دوامی استحکام و نصرت حاصل ہوسکے - ہرگز نہیں - اس قسم کے کفر کے فتووں کے دینے اور مخالف رائے والوں کے دبانے کا دنیا میں ہمیشہ یہ نتیجہ ہوا ہے - کہ ضدیت کو قوت اور مخالفت کو زیادہ تر اشتعال ہوا ہے +

خالی از خبط نہیں - پڑھنے والے کا دل گھبرا جاتا ہے اور وہ نہیں

امام صاحب کے زمانہ میں بعض کتب حکمیہ کے ترجمے نہایت ناقص اور ناقابل فہم ہوئے تھے - امام صاحب خوش ہوتے تھے کہ نہ یہ ترجمے کسی کی سمجھ میں آویں گے نہ اُن کے عقاید میں فتور واقع ہوگا - اور جن لوگوں نے یہ ناقص ترجمے کئے تھے اُن کے حق میں امام صاحب نے یہ رعایت فرمائی - کہ اُن کو کافر نہیں کہا - مگر بکرے کی ماں کب تک خیر مناتی - آخر وہی علوم حکمیہ جن کو امام صاحب دبانا چاہتے تھے دنیا میں پھیلے اور آجکل اس کثرت سے شایع ہوئے ہیں - کہ گلی کوچوں میں پھیل گئے ہیں اور گو اُن علوم کو بالتفصیل جاننے والے اس ملک میں ابھی کسی قدر کم ہیں الّا اُن علوم کے نتایج اور امور محققہ سے عوام تک آگاہ ہوگئے ہیں +

یہ تائید و نصرت دین حق امام غزالیؒ صاحب کی - مگر اس زمانہ کا ایک محقق لکھتا ہے کہ "کوئی مذہب ایسا دنیا میں نہیں ہے - جو دوسرے مذہب پر گو وہ کیسا ہی باطل کیوں نہ ہو اپنی ترجیح بہمہ وجوہ ثابت کردے - مگر یہ رتبہ صرف اُسی مذہب کو حاصل ہے جو نیچر کے مطابق ہے اور میں یقین کرتا ہوں - کہ وہ صرف ایک مذہب ہے جس کو میں ٹھیٹ اسلام کہتا ہوں" وہ کہتا ہے کہ کوئی لفظ اسلام کا ایسا نہیں ہے جس پر بحث سے کچھ اندیشہ ہو اور سچ میں یہی خوبی ہے کہ اُس کو بحث سے اندیشہ نہیں ہے" +

اب دیکھنا چاہئے کہ اصلی طریقہ تائید و نصرت اسلام کا وہ ہے جو امام صاحب نے اختیار کیا تھا - یا وہ جو اس پچھلے شخص نے اس زمانہ میں اختیار کیا ہے + (مترجم)

جان سکتا کہ میں کیا سمجھا اور کیا نہ سمجھا۔اور نہ یہ جان سکتا ہے کہ کس امر کو قبول کرنا چاہئے۔اور کس کو رد کرنا چاہئے +

ہمارے نزدیک فلسفہ ارسطا طالیس سے جو کچھ حسب نقل ان دوشخصوں کے صحیح ہے اس کی تین قسمیں ہیں -

اوّل قسم - وہ جس سے تکفیر واجب ہے +

دوم قسم - وہ جس سے بدعتی قرار دینا واجب ہے +

سوم قسم - وہ جس کا انکار ہرگز واجب نہیں +

اب ہم اس کی تفصیل کرتے ہیں +

اقسام علوم فلاسفہ

علوم فلسفیہ کے چھ اقسام + جاننا چاہئے کہ اس غرض کے اعتبار سے جس کے لئے ہم علوم کی تحصیل کرتے ہیں۔علوم فلسفہ کی چھ قسمیں[1] ہیں۔

(۱) ریاضی - (۲) منطق - (۳) طبعیات - (۴) الٰہیات - (۵) سیاست مدن - (۶) علم اخلاق +

۱۔ریاضی علم ریاضی - یہ علم متعلق ہے حساب و ہندسہ وعلم ہیئت عالم سے

[1] احیاء العلوم میں امام صاحب نے علم فلسفہ میں صرف چار علوم ریاضی ۔منطق۔ الٰہیات ۔ طبعیات کو شامل کیا ہے ۔مگر کچھ شک نہیں کہ علم سیاست مدن اور علم اخلاق بھی فلسفہ میں داخل ہیں اور حکماء حال بھی ان ہر دو علوم کو داخل علم فلسفہ سمجھتے ہیں + (مترجم)

اور اُن کے صحیح ہونے یا نہ ہونے سے کوئی امر دینی متعلق نہیں۔

علوم ریاضی سے دو آفتیں پیدا ہوئیں

بلکہ یہ امور استدلالی ہیں کہ ان علوم کو جاننے اور سمجھنے کے بعد اُن سے انکار ہو ہی نہیں سکتا مگر ان علوم سے دو آفتیں[1] پیدا ہوئی ہیں +

[1] جن دو آفتوں میں امام صاحب کے زمانہ کے مسلمان مبتلا تھے اُنھیں آفتوں میں زمانہ حال کے مسلمان بھی مبتلا ہیں۔ پہلی آفت میں مبتلا تو اُن لوگوں کا گروہ ہے جنھوں نے علوم حکمیہ جدیدہ میں تعلیم پائی ہے + چونکہ اُنھوں نے ہیئت و کیمیا و طبیعیات میں کمال درجہ کی مزاولت پیدا کی ہے ان علوم کے براہین واضح نے جو سراسر مشاہدہ اور تجربہ پر مبنی ہیں اُن کی طبیعتوں کو ہر امر کے ثبوت میں دلایل یقینی طلب کرنے کا عادی بنا دیا ہے۔اور اُن کے ذہنوں میں یہ بات راسخ کر دی ہے کہ اگر فی الواقع دنیا میں کوئی سچائی ہے تو اُس کے ثبوت میں ایسے ہی قطعی دلایل ضرور مل سکتے ہوں گے۔ لیکن مذہب کے لئے ایسے قطعی ثبوت کا ملنا ہماری موجودہ خلقت کی حالت میں ناممکن ہے۔ مذہب کے ثبوت سے میری مراد اُن فروعی مسائل سے نہیں ہے جن کا بتمام قطعی دلائل سے ثابت ہونا ظاہرا امر محال ہے۔ بلکہ میری مراد اصل اصول جملہ مذاہب سے ہے جس سے کسی اہل مذہب کو مفر نہیں ہے۔ مثلاً ہر اہل مذہب کو خواہ وہ یہودی ہو یا عیسائی مسلمان ہو۔یا آزاد منش خود پسند براہمو۔ خدا تعالیٰ کے وجود پر یقین کرنا ضرور ہے مگر کیا اس یقین کے لئے ایسے قطعی دلایل مل سکتے ہیں جیسے اس دعوے کے ثبوت کے لئے کہ مثلث کے کوئی سے دو ضلع ملکر تیسرے ضلع سے بڑے ہوتے ہیں

آفت اول۔ یعنے یہ خیال کہ اگر اسلام برحق ہوتا تو اُسکی حقیت فلاسفہ ریاضی داں پر مخفی نہ رہتی	آفت اوّل یہ ہے کہ جو شخص ان علوم میں غور کرتا ہے وہ ان علوم کی باریکیوں اور اُن کی روشن دلیلوں سے متعجب ہوتا ہے

اور اس سبب سے وہ فلاسفہ کو اچھا سمجھنے لگتا ہے۔ اور اُس کو یہ

نہیں ہرگز نہیں۔کس طرح ایسا قطعی ثبوت بہم پہونچ سکتا ہے ایسی ذات کے لئے جسکو نہ دیکھ سکتے ہیں۔نہ سمجھ سکتے ہیں۔ جو نہ جوہر ہے نہ عرض۔ جو نہ یہاں ہے نہ وہاں نہ کسی اور جگہ۔مگر سب جگہ ہے۔جو نہ کان رکھتا ہے نہ آنکھیں نہ ہاتھ۔مگر سنتا ہے اور دیکھتا ہے۔اور تمام عالم کا صانع ہے +

جب سب سے مقدم اور سب سے عام عقیدہ مذہبی کا یہ حال ہے۔تو اُسکے فروعات میں تو ایسے قطعی ثبوت کی جیسے مسائل علوم جدیدہ میں دئیے جاسکتے ہیں کیا ہی توقع ہوسکتی ہے۔ پس یہ فرقہ اُن تمام عقاید مذہبی سے جن کا ایسا روشن ثبوت نہیں دیا جا سکتا منکر ہوگیا ہے یہ ایک گروہ ہے خود منش لا مذہب نوجوانوں کا جو نہ صرف منکر رسالت ہیں۔بلکہ وہ نہ خدا کے معتقد ہیں۔نہ مذہب کے پیرو۔نہ عقبیٰ کے قائل نہ کبائر سے مجتنب نہ احکام الٰہی کے پابند۔اُن کا مذہب صرف یہ ہے کہ ہر ایک فعل جس سے نفس انسانی کو حظ حاصل ہو بشرطیکہ اُس پر کوئی گرفت قانون کی نہ ہوتی ہو جائز ہے۔ افسوس ہے کہ یہ خوفناک فرقہ روز بروز بڑھتا جاتا ہے۔اور ہمارے علماء کو اس آفت کے روکنے کی ذرا فکر نہیں ہے۔بلکہ اگر کوئی خدا ترس بقدر اپنی استعداد کے اس آفت کے دور کرنے میں سعی کرتا ہے۔تو ہمارے علمائے دین اُس کو بھی اُنھیں آفت زدوں میں شمار کرنے لگتے ہیں +

گمان ہوجاتا ہے کہ فلسفیوں کے اُور سب علوم بھی وضاحت اور استحکام دلیل میں اسی طرح ہیں۔ پھر چونکہ یہ شخص پہلے سے سن چکتا

بقیہ نوٹ

اس آفت کے روکنے کی سب سے اوّل تدبیر جو ہمارے علماء کے ذہن میں آوگی وہ غالباً یہ ہوگی کہ مسلمانوں میں انگریزی تعلیم کی اشاعت روکی جاوے۔ مگر یہ اُن کی سراسر غلطی ہے۔ یہ آفت انگریزی زبان سے پیدا نہیں ہوئی ہے۔ بلکہ اس کے مورث علوم حکمیہ جدیدہ ہیں۔ یہ علوم زبان اُردو میں ترجمہ ہوگئے ہیں اور ہوتے جاتے ہیں۔ سلطنت ٹرکی کے علماء نے ان علوم کو زبان عربی میں بھی ترجمہ کرلیا ہے اور ان عربی کتابوں کا اس ملک میں بھی رواج ہوتا جاتا ہے۔ امام صاحب کے زمانہ میں بھی یہ آفت اُس وقت پھیلی تھی جب یہ علوم زبان عربی میں ترجمہ کئے گئے تھے اس ملک میں گو یہ علوم ابتداءً بذریعہ زبان انگریزی کے آئے ہوں۔ لیکن اب اُن کی اشاعت اس قدر ہوگئی ہے۔ اور ان علوم کی کتابوں کے ترجمے اُردو۔ فارسی۔ عربی میں اس کثرت سے ہوگئے ہیں کہ اب ان علوم کی عام واقفیت حاصل کرنے کے لئے انگریزی زباندانی کی احتیاج نہیں رہی ہے۔ بلکہ وہ خیالات جو محرک زندقہ و الحاد ہوتے ہیں بذریعہ زبانہائے مشرقی و بذریعہ اختلاط مختلف اقوام شایع ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ ایسی صورت میں ایک انگریزی زبان کی تعلیم بند کرنے سے کسی فائدہ کی توقع نہیں ہوسکتی ہے۔ بلکہ اس صورت میں تو نہ صرف یہی کافی ہوگا کہ زبان اُردو کی حرف شناسی اور عربی زبان کی تعلیم بالکلیہ بند کی جاوے۔ بلکہ یہ کہ خلقت کو کانوں سے بہرا اور آنکھوں سے اندھا بنادیا جاوے تاکہ اُن بدنصیبوں کے حواس خیالات ملحدانہ کو کسی راہ سے اُن کے دل و دماغ و روح تک نہ پہونچا سکیں +

ہے کہ یہ لوگ کافر اور معطل تھے اور امور شرعی میں سستی کرتے تھے۔
اس لئے وہ محض تقلید کا انکار کرنے لگتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر دین

دوسری آفت اہل اسلام پر خود علمائے دین کی طرف سے آئی ہے جنکو امام صاحب نے وجبی طور پر **اسلام کے جاہل دوست** کا لقب دیا ہے۔ یہ مقدس گروہ مخالفت علوم حکمیہ جدیدہ کو شرط اتقا و دینداری سمجھتا ہے۔ اور اُن تمام واقعات نفس الامری سے جو ان علوم میں بذریعہ تجربہ و مشاہدہ ثابت ہو چکے ہیں۔ اور جن کا متحقق ہونا تمام عقلائے عالم نے تسلیم کرلیا ہے انکار کرتے ہیں۔ اور صرف اس حیلہ پر کہ حواس انسانی کی ادراکات میں غلطی کا ہونا ممکن ہے اپنے تئیں اور تمام عقلاؑ کو اندھا اور بہرا کہلانا گوارا کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ از روئے مذہب اسلام یہ یقین کرنا ضرور ہے کہ زمین ساکن ہے اور آفتاب اُس کے گرد گردش کرتا ہے اور آسمان مجوف کُروی جسم گنبد یا چورس چھت کی مانند ہے۔ اور تمام ستارے اُس میں جڑے ہوئے ہیں۔ اور اُس میں چوکھٹ کواڑ۔ قبضے۔ کڑے۔ کنڈے سب لگے ہوئے ہیں +

جلال الدین سیوطی نے آیات قرآنی اور روایات اسلامی سے اخذ کرکے ایک ہیئت اسلامی بنائی ہے۔ اور اُس پر ایک رسالہ مسمی بہ الہیئۃ السنیہ تحریر کیا ہے۔ **فخرالاسلام سید احمد خاں** صاحب نے اس رسالہ کے بعض مضامین کو اپنی ایک تحریر میں مختصراً بیان کیا ہے جو ہم یہاں بجنسہ نقل کرتے ہیں +

وہ لکھتے ہیں کہ عرش یعنے فلک الافلاک کے گرد چار نہریں ہیں۔ ایک نور کی ایک نار کی۔ ایک برف کی۔ ایک پانی کی۔ پھر لکھا ہے کہ کل دنیا کے لوگوں کی

اسلام سچ ہوتا تو ایسے لوگوں پر جنھوں نے اس علم میں ایسی باریکیاں نکالیں کبھی مخفی نہ رہتا۔ پس جب وہ اُن کے کفر اور انکار کی بابت

جس قدر بولیاں ہیں اُتنی ہی زبانیں عرش کی ہیں۔ پھر لکھا ہے کہ عرش سرخ یاقوت کا ہے۔ اور عرش کے نیچے بحر مسجور ہے۔ ایک روایت کی سند پہ لکھا ہے کہ عرش سبز زمرد کا ہے۔ اُس کے چار پاؤں یاقوت احمر کے ہیں۔ عرش کے آگے ستر ہزار پردے ہیں۔ ایک نور کا۔ ایک ظلمت کا۔ جبرئیل نے کہا کہ اگر میں ذرا بھی آگے جاؤں تو جل جاؤں +

اگر یک سر موئے برتر پرم
فروغ تجلّے بسوزد پرم

پھر لکھتے ہیں کہ زمین کے گرد پیتل کا پہاڑ ہے جو زمین کو محیط ہے پھر لکھتے ہیں کہ سات زمینیں مثل سات آسمانوں کے تو بر تو ہیں۔ ہر ایک زمین کی موٹائی پانسو برس کی راہ چلنے کے برابر ہے۔ اور ہر ایک طبقہ زمین کو ایکدوسرے سے اسی قدر فاصلہ ہے۔ رعد کو وہ ایک فرشتہ اور اُس کے آواز کو کڑک اور اُس کی بھاپ یا کوڑہ کی چمک کو بجلی قرار دیتے ہیں +

مد وجزر سمندر کی بابت روایت کرتے ہیں کہ جب فرشتہ سمندر میں پاؤں رکھدیتا ہے تو مد ہوتا ہے اور جب نکال لیتا ہے تو جزر ہوتا ہے +

اب ہر ایک شخص جس کو خدا نے کچھ عقل دی ہے سمجھ سکتا ہے۔ کہ ان لغو اور مہمل اقوال کو سنکر محققین علوم جدیدہ مذہب اسلام کی نسبت کیا خیال کرتے ہوں گے۔ امام صاحب کا یہ قول نہایت صحیح ہے کہ اُن محققین کو اپنے دلایل کی صحت میں تو کچھ شک

سن چکتا ہے تو یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ حق الامر یہ ہے کہ دین سے اعراض و انکار کیا جائے میں نے بہت سے اشخاص دیکھے ہیں جو

تبصرہ مترجم

پیدا نہیں ہوتا۔لیکن اُن کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ اسلام دلایل قطعی کے انکار اور جہالت پر مبنی ہے۔نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فلسفہ سے رغبت اور اسلام سے نفرت روز بروز بڑھتی جاتی ہے۔ جس شخص نے یہ گمان کیا کہ ان علوم کے انکار سے اسلام کی نصرت ہوگی اُس نے حقیقت میں دین اسلام پر سخت ظلم کیا +

مگر امام صاحب کا یہ کہنا کہ یہ دونوں آفتیں فلسفہ سے پیدا ہوئی ہیں کلی طور پر صحیح نہیں ہے۔ آفت اوّل کی نسبت شاید کسی قدر یہ خیال صحیح ہو مگر دوسری آفت خود علمائے دین نے اپنی جہالت سے پیدا کی ہے۔اور وہ جہالت علوم حکمیہ و فلسفہ کی طرف منسوب نہیں ہو سکتی ہے۔اور اگر یہ کہا جاوے کہ چونکہ یہ آفت علوم حکمیہ سے جاہل رہنے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے اس لئے من وجہ اُن علوم کو اُس کا باعث سمجھنا چاہئے۔تو معاذ اللہ اسی طرح یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ تمام کفر و ضلالت کا موجب قرآن مجید ہے۔کیونکہ کفر و ضلالت بھی قرآن مجید سے جاہل رہنے کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے +

یہ دوسری آفت اسلام کے جاہل دوستوں کی محض اپنی حماقت کا نتیجہ ہے۔بلکہ اس آفت نے کچھ شک نہیں کہ پہلی آفت کو اَور بھی خطرناک بنا دیا ہے کیونکہ علوم حکمیہ نے اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ اپنی دلایل یقینیہ و مسائل قطعیہ کے ذریعہ سے نوجوانوں کے دلوں کو اپنا گرویدہ بنا لیا۔ اُس کے مقابلہ میں ہمارے علمأ نے دین اسلام کو نہایت بھدی۔بدنما۔کریہ منظر ڈراونی صورت میں پیش

صرف اتنی ہی بات سے راہ حق سے بھٹک گئے اور جن کے پاس سوائے اتنی بات کے اَور کوئی سند نہیں تھی۔ جب ایسے شخص کو یہ کہا جاتا ہے کہ جو شخص ایک صفت خاص میں کامل ہو ضرور نہیں کہ وہ ہر ایک صفت میں ویسا ہی کامل ہو۔ مثلاً جو شخص علم فقہ یا کلام میں ماہر ہو ضرور نہیں کہ وہ طبیب حاذق بھی ہو اور نہ یہ ضرور ہے کہ جو معقول سے ناواقف ہو وہ علم نحو سے بھی ناواقف ہو بلکہ ہر کارے و ہر مردے۔ ایسے لوگ اپنے فن کے شہسوار و ماہر کامل ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ اَور چیزوں میں محض احمق و جاہل ہوں پس اوائل فلاسفہ کا کلام در باب علوم ریاضی استدلالی ہے اور در باب الٰہیات محض ظنی۔ اس کی معرفت اُسی کو حاصل ہوسکتی ہے جس نے

بقیہ حاشیہ

کیا۔ کیا اسلام کی حقیقت میں ایسی ہی صورت ہے جیسے ان خدا ناترسوں نے دنیا پر ظاہر کی ہے؟ نہیں ہرگز نہیں۔ اسلام کی یہ صورت اُن لغو و مہمل و موضوع اقوال سے بن رہی ہے جو لوگوں نے اپنی طرف سے اُن میں ملائے ہیں اور یقین دلایا ہے کہ یہ جزو مذہب اسلام ہیں۔ اب وقت ہے کہ یہ اسلام کے جاہل دوست اُس کے سچے اور خالص دوست بنیں۔ اور اس زمانہ میں جو عیب اسلام پر لگائے جاتے ہیں وہ اپنے اوپر لیں اور اعتراف کریں کہ جن امور کو دنیا نے موردِ طعن و تشنیع ٹھیرایا ہے وہ ہمارے اور ہمارے باپ دادوں کے اپنے اقوال ہیں جو اسلام میں مختلط ہوگئے ہیں۔ ورنہ مذہب اسلام اُن تمام عیوب سے مبرا و منزہ ہے +

اسلام بذات خویش ندارد عیبے ÷ ہر عیب کہ ہست در مسلمانیٔ ماست

اُس کا تجربہ کیا ہو اور اُس میں خوض کیا ہو۔جب ایسے شخص کے ساتھ جس نے تقلید اختیار کی ہو یہ تقریر کی جاتی ہے تو وہ اس کو قبول نہیں کرتا۔ بلکہ غلبۂ ہوا و شوقِ بطلان اور عقلمند کہلانے کی آرزو اُس کو اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ جمیع علوم میں فلسفیوں کی تحسین پر اصرار کرے۔ غرضکہ یہ آفت عظیم ہے۔اور واجب ہے کہ ہرایک ایسے شخص کو جو اِن علوم میں خوض کرے بوجہ اس آفت کے زجر کیا جائے۔کیونکہ اگرچہ یہ امور دین سے بالکل تعلق نہیں رکھتے۔لیکن چونکہ ان کے دیگر علوم کی بنیاد انھیں پر ہے اس لئے، اُن سے دین کو خرابی اور آفت پہونچتی ہے۔پس جو کوئی اس میں خوض کرتا ہے اُس کی نسبت یہ سمجھنا چاہئے کہ وہ دین سے خارج ہوگیا اور اُس کے مُنہ سے لگام تقوےٰ نکل گئی ۔

آفت دوم۔ بعض جاہل خیرخواہان اسلام نے انکار علوم ریاضی کرکے اسلام کو مخالف علوم حکمیہ مشہور کیا۔

آفت دوم۔ یہ آفت **اسلام کے جاہل دوستوں** سے پیدا ہوئی ہے جن کا یہ خیال ہے کہ دین کی فتح یابی یہ ہے کہ جو علم فلاسفہ کی طرف منسوب ہو اُس سے انکار واجب ہے۔اس لئے انھوں نے جملہ علوم فلاسفہ سے انکار کیا ہے۔اور اُن کی جہالت نے اُن کو یہانتک آمادہ کیا کہ جو کچھ فلسفیوں نے کسوف و خسوف کے باب میں لکھا ہے اُس سے بھی انکار کیا۔ اور یہ سمجھا کہ اُن کے یہ اقوال بھی خلاف شرع ہیں۔جب یہ بات ایسے شخص کے کان میں پڑتی ہے جس کو

یہ امور دلیل قطعی سے معلوم ہو چکے ہیں تو اُس کو اپنی دلیل میں تو کچھ شک پیدا نہیں ہوتا لیکن اُس کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ اسلام اس دلیل قطعی کے انکار اور جہل پر مبنی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فلسفہ کی محبت اور اسلام کی طرف سے بغض روز بروز ترقی پاتا ہے۔ پس جس شخص نے یہ گمان کیا کہ ان علوم کے انکار سے اسلام کی نصرت ہوگی اُس نے حقیقت میں دین اسلام پر سخت ظلم کیا۔ شرع میں ان علوم کے نفی یا اثبات سے کچھ بھی تعرض نہیں کیا گیا۔ اور نہ ان علوم میں کوئی ایسی بات ہے جس کو امور دینی سے تعرض[۱] ہو۔ اس قول نبوی صلعم میں

حاشیہ: [۱] علم ہیئت کی نسبت جو کچھ امام صاحب نے تحریر فرمایا ہے وہ نہایت صحیح اور معقول ہے۔ اور جو نصیحت امام صاحب نے اپنے زمانہ کے لوگوں کو پانچویں صدی کے اخیر میں کی تھی وہ اس چودھویں صدی کے مسلمانوں کی رہنمائی کے لئے بھی از بس مفید و ضرور ہے۔ شاید کسی کے دل میں یہ شبہ پیدا ہو کہ امام صاحب کی یہ تحریر صرف علم ہیئت قدیم یونانی سے متعلق ہو سکتی ہے۔ جس کا اُن کے زمانہ میں رواج تھا۔ لیکن امام صاحب نے جو کچھ لکھا ہے وہ بالتخصیص کسی خاص نظام ہیئت سے متعلق نہیں ہے۔ بلکہ علم ہیئت کی نسبت عام طور پر رائے ظاہر کی گئی ہے۔ خواہ وہ نظام بطلیموسی ہو۔ یا نظام فیثاغورثی یا کوئی اور نظام۔ صرف دو امور قابل لحاظ ہیں۔ اوّل یہ کہ امام صاحب نے بالعموم اُن امور محققہ کے انکار کو جو قطعی دلایل ہندسیہ سے ثابت ہوگئے ہوں موجب تضحیکِ دین اسلام سمجھا ہے۔ دوئم یہ کہ قدیم ہیئت یونانی سے بعض

کہ چاند اور سورج منجملہ اللہ کی نشانیوں کے ہیں۔ جن کا خسوف نہ کسی کی موت کے سبب ہوتا ہے اور نہ کسی کی حیات کے باعث۔

(تشریح مترجم) ایسے مسائل کی جو حسب روایات اسلامی و تفسیر علماء مفسرین داخل عقاید اسلام سمجھے جاتے تھے تکذیب ہوتی تھی۔ مثلاً ایک آسمان سے دوسرے آسمان تک پانسو برس کی راہ کا فاصلہ ہونا۔ آسمانوں میں دریاء کا ہونا۔ آفتاب کا گرم پانی کے چشمہ میں ڈوبنا۔ شہاب ثاقب کا شیاطین کی مار کے واسطے پھینکا جانا۔ سکون زمین کے لئے پہاڑوں کا بطور میخوں کے گاڑا جانا۔ زلزلہ زمین کا بوجہ گناہ خلقت کے وقوع میں آنا وغیرہ وغیرہ۔ ان تمام مسائل کی یونانی علم ہیئت تکذیب کرتا ہے۔ مگر باوجود اس کے امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس علم کو نفیاً یا اثباتاً دین اسلام سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحب ان لغو و مہمل روایات کو جن کا ہم نے اوپر اشارہ کیا داخل مذہب نہیں جانتے تھے اور خالص دین اسلام کو ان عیوب سے مبرّا سمجھتے تھے۔ لیکن یہ دیکھنا چاہئے کہ آیا امام صاحب کے پاس ایسی کونسی کسوٹی تھی جس سے وہ صحیح و غیر صحیح روایات میں تمیز کرلیتے تھے۔ اور جائز اور ناجائز کا فتوے دیدیتے تھے۔ منقولات میں تو بجز کلام الٰہی کے اَور کسی کسوٹی کا ہونا ممکن نہ تھا کیونکہ وُہی ایک ایسی کسوٹی ہے جس کی صحت کی نسبت کوئی مسلمان دم نہیں مار سکتا۔ اس کے سواء جتنی اَور کسوٹیاں خیال میں آتی ہیں اُن کی صحت متفق علیہ نہیں ہے۔ اور اُن کی صحت کے لئے اَور کسوٹی کی تلاش کرنی پڑتی ہے ٭

البتہ معقولات میں تجربہ و درایت ایسی فطری کسوٹیاں ہیں جن کے ذریعے

پس جب تم اُن کو دیکھو تو اللہ کو یاد کرنے اور نماز پڑھنے کی طرف متوجہ ہو۔ کوئی ایسی بات نہیں۔ جس سے انکار حساب واجب ہو کہ اُس کے

ہر ایک مذہب کا پیرو اور ہر علم کا عالم تحقیق حق کرتا ہے +
یہ کسوٹیاں ہر زمانہ کے مسلمانوں کے پاس موجود ہیں۔ اور امام صاحب کے پاس بھی اس سے بڑھ کر اَور کوئی ذریعہ تحقیق کا نہ تھا۔ پس اگر اس زمانہ میں بھی ہمارے معلومات مذہبی میں کوئی ایسا امر پایا جائے جس کی ان کسوٹیوں سے تکذیب ہوتی ہو۔ تو اُس کا ابطال و انکار واجب ہوگا +

امام صاحب نے اس امر کو اپنی کتاب **تہافتہ الفلاسفہ** میں کسی قدر مشرح بیان کیا ہے جس کو ہم بالاختصار یہاں نقل کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ منجملہ اُن مسائل اختلافی کے جن میں فلاسفہ اور اہل اسلام کا باہم تنازع ہے بعض وہ مسائل ہیں جن سے اصول دین کو کچھ ضرر نہیں پہونچتا۔ اور نہ بنظر تصدیق انبیاؑ اُن مسائل کی تردید ضروری ہے۔ مثلاً علمار ہیئت کہتے ہیں کہ زمین کرہ ہے اور اُس کے چاروں طرف آسمان محیط ہے۔ اور نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے۔ جب شمس و قمر کے درمیان کرہ زمین کے حائل ہونے کی وجہ سے قمر تاریک رہ جاتا ہے۔ تو اُس تاریکی کو کسوف قمر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور کسوف شمس کے یہ معنی ہیں کہ ہمارے کرہ زمین اور شمس کے درمیان چاند حائل ہوجاوے۔ اور یہ اُس صورت میں وقوع میں آتا ہے کہ جب دقیقہ واحد میں شمس و قمر کا عُقد تین پہ اجتماع ہوجاوے۔ ہمکو اس علم کے ابطال میں خوض نہیں کرنا چاہئے۔ کیونکہ ہم کو اس سے کچھ سروکار نہیں۔ جو شخص یہ گمان

ذریعہ سے چاند و سورج کی رفتار یا اُن کا ایک وجہ مخصوص پر اجتماع یا تقابل معلوم ہوتا ہے۔ قول مذکورہ بالا میں جو الفاظ لَكِنَّ اللهَ إِذَا تَجَلّٰی

کرتا ہے کہ ان مسائل ہیئت کا ابطال داخل دینداری ہے وہ دین پر ظلم کرتا ہے اور اُس کو ضعیف بناتا ہے۔ ان مسائل محققہ علم ہیئت پر ہندسہ و حساب کے رُو سے ایسے دلایل قطعی قائم ہو چکے ہیں کہ اُن میں شک کی مجال نہیں ہے۔ جو شخص ان دلایل سے واقف ہو اور اُسنے اُنکی خوب تحقیق کر لی ہو اور وہ حساب کے رُو سے کسوف و خسوف کی پہلے سے خبر دیدے اور یہ بھی بتادے کہ کسقدر اور کتنی دیر تک کسوف و خسوف رہیگا۔ اُسکو اگر یہ کہا جائے کہ تمھارا قول خلاف شرع ہے تو اُس کو اپنے قول کے یقینی ہونے میں تو شک ہونے سے رہا ہی۔ ہونہ ہو شرع کی صداقت میں ہی اُس کو شبہ پیدا ہوگا۔ پس بقول شخصے کہ "جاہل دوست سے عاقل دشمن بہتر ہے" جو لوگ شرع پر معقول طریقہ سے طعن کرتے ہیں اُن سے مذہب اسلام کو اس قدر ضرر نہیں پہونچتا جس قدر اُن لوگوں سے پہونچتا ہے جو بیڈھنگے طور پر شرع کی مدد کرنا چاہتے ہیں۔ اب اگر کوئی کہے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا ہے کہ شمس و قمر منجملہ آیات خداوندی ہیں۔ ان کا کسوف و خسوف کسی کے مرنے یا جینے سے تعلق نہیں رکھتا۔ جب تم کسوف و خسوف ہوتا دیکھو اللہ کی یاد کرو اور نماز پڑھو۔ اب اگر علمائے ہیئت کا قول صحیح ہے تو اُس کو اس حدیث سے کیا نسبت ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث اور قول مذکورہ بالا میں تناقض نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث مذکورہ میں صرف دو باتیں بیان ہوئی ہیں۔ ایک تو یہ کہ کسوف و خسوف کسی کے مرنے جینے سے تعلق نہیں رکھتے۔ اور دوسرے یہ کہ کسوف و خسوف کے وقت نماز پڑھو لیکن

لِشَيءٍ خَضَعَ لَهُ بیان کئے جاتے ہیں وہ صحاح ستہ میں ہرگز موجود نہیں +

جب شرع میں قریب وقت زوال و غروب وطلوع شمس کے نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے تو کسوف شمس کے وقت بھی استحباباً نماز کے حکم دینے میں کیا مضائقہ ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ایک اَور حدیث میں آنحضرت صلعم نے اتنا اَور زیادہ فرمایا ہے کہ جب کسی شے پر اللہ تعالیٰ کی تجلی ہوتی ہے تو وہ شے اُس کے آگے سرنگوں ہو جاتی ہے۔ تو اُس کا یہ جواب ہے کہ اوّل تو ان زائد الفاظ کی صحت مشتبہ ہے۔ اندریں صورت راوی کی تکذیب واجب ہے۔ اور اگر یہ روایت صحیح بھی ہو تو امور قطعیہ کے انکار کی بہ نسبت ایسی روایت کی تاویل کرنا سہل تر ہے۔ بہتیری جگہ بعض ایسے دلایل قطعیہ کی وجہ سے جو وضوح میں اس حد تک نہیں پہونچتے تھے جس قدر دلایل در بارہ کسوف و خسوف پہونچتے ہیں ظاہر آیات کی تاویل کرنی پڑی ہے +

امام صاحب کی اس تمام تقریر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر روایات و مسائل مذہبی میں کوئی امر جو منجملہ مہمات اصول دین نہ ہو کسی مسئلہ مسلمہ علوم حکمیہ کے مخالف پایا جائے۔ اور مسئلہ حکمیہ کے ثبوت میں دلایل قطعی موجود ہوں۔ تو ایسے امر مذہبی کی تاویل کرنی لازم ہوگی۔ دلایل قطعی کی تعریف اور اُن کی شرایط فی الحال ہمارے مقصود سے خارج ہیں۔ اس لئے ہم اُن پر اِس وقت بحث کرکے خلط بحث کرنا نہیں چاہتے۔ البتہ اتنا یاد رکھنا چاہیئے کہ جن دلایل پر ہیئت جدید مبنی ہے وہ دلایل ہیئت یونانی سے بدرجہا زیادہ یقینی ہیں۔ اور اگر امام صاحب دلایل علم ہیئت

علم ریاضی کی حکمت اور آفت تو یہ تھی جو بیان کی گئی ❖

بو منطق ۲ - منطقیات - اس علم کا کوئی مسئلہ بطور نفی یا اثبات دین سے

یونانی کو قطعی قرار دیتے ہیں - تو ہیئت جدید کے دلایل کو اُن کے مقابلہ میں مشاہدہ عینی یا عین الیقین کہنا چاہئے - علاوہ ازیں یہ دیکھنا چاہئے کہ ہمارے علماء زمانہ حال کا اس بناء پر علوم حکیہ کی مخالفت کرنا کہ اُن سے تکذیب عقاید دینی کی ہوتی ہے فی الواقع کہاں تک صیحح ہے - ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ ہمارے علماء مفسرین نے جو کچھ رطب دیا بس اُن آیات کی تفسیر میں لکھا ہے جن میں اجرام سماوی کا کچھ ذکر آیا ہے ہیئت یونانی اُس کی صاف تکذیب کرتا ہے - پس اس قسم کا الزام (اگر ایسا الزام لگ سکتا ہو تو) سراسر ہیئت جدیدہ پر ڈال دینا محض تعصب و نادانی ہے - جہاں تک ہمارا خیال پہونچتا ہے شاید صرف وجود خارجی سبع سموات کا ہی ایک ایسا مسئلہ ہے جس کی ہیئت جدیدہ تکذیب کرتا ہے اور ہیئت قدیم تکذیب نہیں کرتا - پر در حقیقت ہیئت قدیمہ نے اس مسئلہ اسلامی کو بھی بالکل اچھوتا نہیں چھوڑا - بلکہ نو افلاک ثابت کرکے وجود سبع سموات کا بھی ابطال کردیا - پس ہم حیران ہیں کہ پھر ہیئت جدیدہ کے اَور کون سے ایسے مسائل ہیں جن سے مسائل دینی کی تکذیب ہوتی ہے - اور عقاید مذہبی میں تزلزل واقع ہوتا ہے - لیکن بالفرض اگر ایسے مسائل ہوں بھی - تو بقول امام صاحب امور قطعیہ کے انکار کی نسبت اُن کی تاویل کر لینا سہل تر ہے - اور دین اسلام کو سخت بدنامی کی آفت سے بچانا ہے - اور برعکس اس کے ابطال ہیئت جدیدہ کے درپئے ہونا اسلام کی کمال بد خواہی کرنا اور علمی دنیا میں

تعلق نہیں رکھتا ہے۔ منطق کیا ہے؟ غور کرنا طریقہائے استدلال و قیاسات پر۔ و نیز غور کرنا اس امر پر کہ مقدمات برہان کے کیا کیا شرایط ہیں۔ اور وہ کس طرح مرکب ہوتے ہیں۔ حد صحیح کی شرایط کیا ہیں۔ اور اُن کی ترتیب کس طرح ہوتی ہے۔ و نیز مثلاً یہ امور کہ علم یا تصور ہے۔ جس کی معرفت حد پر منحصر ہے۔ یا تصدیق جس کی معرفت برہان پر منحصر ہے۔ اور ان امور میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جسکا انکار واجب ہو۔ بلکہ یہ تو اُسی قسم کی باتیں ہیں جو خود علماء متکلمین اور اہل نظر نے در باب دلایل بیان کی ہیں۔ اور اگر کچھ فرق ہے تو صرف عبارات و اصطلاحات کا ہے۔ یا اس بات کا کہ اُنھوں نے تعریفات میں زیادہ مبالغہ کیا ہے اور بہت تقسیمیں کی ہیں۔ اس باب میں اُن کے کلام کی مثال یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہوگیا کہ ہر الف بَ ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ بعض بَ الف ہے۔ یعنی جب یہ صحیح ہے کہ ہر انسان حیوان ہے تو لازم آتا ہے کہ بعض حیوان انسان ہیں اور اس مطلب کو اہل منطق اپنی اصطلاح میں اس طرح بیان کیا کرتے ہیں۔ کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہوا کرتا ہے۔ پس ان امور کا بھلا اصولِ دین سے کیا تعلق ہے کہ، اس سے اعراض و انکار کیا جائے اگر انکار کیا جاوے گا تو اس انکار سے بجز اس کے اور کچھ حاصل

قواعد منطق سے دین کو کچھ تعلق نہیں اور اُن کے انکار سے خوف بد اعتقادی ہے

اُس کو ذلیل کرنا ہے جس کا عذاب ہمارے علماء کی گردن پر ہوگا + (مترجم)

نہ ہوگا کہ اہل منطق ایسے منکر کی عقل کی نسبت بلکہ اُس کے دین کی نسبت بھی جو اُس کے زعم میں ایسے انکار پر مبنی ہے بد اعتقاد ہو جاوینگے۔ ہاں اہل منطق اس علم میں ایک تاریکی میں بھی پڑے ہوئے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ برہان کے واسطے چند شرایط کا جمع ہونا بیان کرتے ہیں۔ اور خیال کرتے ہیں کہ شرایط مذکور سے لامحالہ یقین پیدا ہوگا۔ لیکن مقاصد دینیہ پر پہونچکر وہ اُن شرایط کو نہ نبہا سکے۔ بلکہ اُنھوں نے اس باب میں غایت درجہ کا تساہل برتا ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص منطق پڑھتا ہے اور وہ اُس کو پسند کرتا ہے کہ یہ ایک علم واضح ہے تو اُس کو یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ فلاسفہ کے جو کفریات منقول ہیں اُن کی تائید میں بھی اسی قسم کے دلایل ہوں گے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ طالب علم قبل اس کے کہ علوم الٰہیہ تک پہونچے کفر کی طرف عجلت کرتا ہے۔ پس یہ آفت منطق کی طرف ہی منسوب ہے۔

۳۔ طبعیات — علم الطبعیات۔ اس[1] علم میں اجسام عالم سماوی و کواکب

حاشیہ: [1] طبعیات کی نسبت امام صاحب نے اس مقام پر کچھ زیادہ نہیں لکھا بلکہ کتاب تہافتہ الفلاسفہ کا حوالہ دیا ہے۔ کتاب تہافتہ الفلاسفہ میں طبعیات کی زیادہ تفصیل کی ہے۔ چنانچہ اُس کا خلاصہ ہم اس جگہ بیان کرتے ہیں۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ طبعیات کے آٹھ اصول ہیں اور سات فروع۔

(۸ — اصول یہ ہیں)

(۱) علم لوازم جسم یعنے انقسام۔ حرکت۔ تغیر۔ زمان۔ مکان۔ خلا۔

و اجسام مفردہ کرہ ارض ۔ مثلاً ۔ پانی ۔ ہوا ۔ آگ و اجسام مرکبہ ۔ مثلاً حیوانات ۔ نباتات ۔ معدنیات کی بحث ہوتی ہے ۔ اور نیز اس امر پر بحث کی جاتی ہے کہ وہ کیا اسباب ہیں جن سے ان اجسام میں

بقیہ حاشیہ

(۲) علوم اقسام عالم یعنے سموات و اربعہ عناصر ؕ

(۳) عالم کون و فساد ۔ تولد ۔ توالد ۔ استحالہ وغیرہ ؕ

(۴) علم امتزاجات اربعہ عناصر جن سے بادل ۔ بارش ۔ رعد ۔ برق ۔ ہالہ ۔ قوس قزح ۔ ریاح ۔ زلزلے پیدا ہوتے ہیں ؕ

(۵) علم معدنیات ؕ

(۶) علم نباتات ؕ

(۷) علم حیوانات ؕ

(۸) علم نفس حیوانی و قوئی ادراک ؕ

(۷ فروع یہ ہیں)

(۱) علم طب یعنے علم صحت و مرض انسان ؕ

(۲) علم نجوم ؕ

(۳) علم قیافہ ؕ

(۴) علم تعبیر خواب ؕ

(۵) علم طلسمات یعنے قوائے سماوی کو اجرام ارضی سے ملانا اور عجائب غرائب افعال کی قوت پیدا کرنا ؕ

(۶) علم نیرنجات ۔ متعدد خواص کی چیزوں کا ملانا کہ اس سے کوئی عجیب

تغییر اور استحالہ اور امتزاج واقع ہوتا ہے۔ اس کی مثال بعینہٖ طبیب کی سی ہے جو جسم انسان اور اُس کے اعضاء رئیسہ اور اعضاء خادمہ اور اسباب استحالہ مزاج کی نسبت بحث کرتا ہے اور جس طرح انکار

شے پیدا ہو۔

(۷) علم الکیمیا۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ ان علوم کے کسی امر سے شرعاً مخالفت لازم نہیں صرف چار مسئلے ہیں جن میں ہم مخالفت کرتے ہیں۔

(۱) حکماء کا یہ قرار دینا کہ سبب اور مسبب میں جو لزوم پایا جاتا ہے وہ ضروری ہے یعنے نہ جب بغیر مسبب کے پیدا ہوسکتا ہے نہ مسبب بغیر سبب کے۔

(۲) نفس انسانی جوہر قایم بنفسہ ہے۔ (۳) ان نفوس کا معدوم ہونا محال ہے۔

(۴) ان نفوس کا پھر اجساد میں واپس آنا محال ہے۔

اس مقام پر امام صاحب نے چار مختلف مسئلوں کو خلط ملط کردیا ہے اور یہ تصریح نہیں کی کہ جو شخص ان مسائل اربعہ کا قائل ہو اُس کی نسبت کیا حکم ہے۔ ان مسائل اربعہ میں سے جن میں امام صاحب حکماء سے مخالفت کرنا ضروری جانتے ہیں مسئلہ اوّل تو یقیناً ایسا ہے کہ امام صاحب اُس کے قائل کی نسبت تکفیر جائز نہیں رکھتے۔ کیونکہ تلازم اسباب طبعی کے باب میں فرقہ معتزلہ کی بھی یہی رائے ہے۔ اور امام صاحب نے معتزلیوں کی تردید سے منع فرمایا ہے۔

مسئلہ ثانی کو سب اہل اسلام تسلیم کرتے ہیں اور جمہور اہل اسلام کا یہی اعتقاد ہے کہ نفس انسانی جوہر قایم بنفسہ ہے۔ امام صاحب نے حکماء سے صرف طریق ثبوت

بجز چند مسائل انکار طبیعیات شرط دین نہیں ہے

علم طب شرط دین نہیں ہے اسی طرح یہ بھی شرط دین نہیں ہے کہ اس علم سے انکار کیا جائے بجز چند مسائل خاص کے جس کا ذکر ہم نے کتاب تہافت الفلاسفہ

مسئلہ مذکور میں مخالفت کی ہے۔ یعنے امام صاحب یہ ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ جن دلایل عقلیہ سے حکما نفس انسانی کا جوہر قایم بنفسہ ہونا ثابت کرتے ہیں وہ دلایل اس غرض کے لیئے کافی نہیں ہیں۔ چنانچہ امام صاحب تہافتہ الفلاسفہ میں فرماتے ہیں کہ اس باب (مسئلہ ثانی) میں جو کچھ حکما نے تحریر کیا ہے اُس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کا از روئے شرع انکار واجب ہو بلکہ ہمارا مطلب حکماء کے اُس دعویٰ پر اعتراض کرنا ہے کہ براہین عقلیہ کے ذریعہ سے نفس کا جوہر قایم بذاتہ ہونا ثابت ہوسکتا ہے۔ ورنہ ہم اس امر کو نہ خدا تعالیٰ کی قدرت سے بعید سمجھتے ہیں نہ یہ کہتے ہیں کہ شرع اس کی مخالف ہے +

علٰے ہذالقیاس مسئلہ ثالث کے باب میں جملہ اہل اسلام کا اعتقاد ہے کہ روح انسانی جسم کے ساتھ فنا نہیں ہوتی بلکہ جسم سے علیحدہ ہونے کے بعد باقی رہتی ہے اس مسئلہ میں بھی امام صاحب نے حکماء سے صرف طریق ثبوت مسئلہ مذکور میں مخالفت کی ہے نہ نفس مسئلہ میں۔ البتہ صرف مسئلہ رابع ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے قایل کو امام صاحب کافر قرار دیتے ہیں۔ اس مسئلہ کی نسبت ہم نے ایک علیحدہ حاشیہ میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے +

بحث تلازم اسباب طبعی

اگرچہ مسائل اربعہ مذکورہ بالا میں سے مسئلہ اولیٰ امام صاحب کے نزدیک ایسا

ہیں کیا ہے۔ ان مسائل کے سوا جن اور مسائل میں مخالفت واجب ہے۔ بعد مخور کے معلوم ہوگا کہ وہ انہیں مسائل میں داخل ہیں ۔

مسئلہ نہیں ہے جس کے قایل ہونے سے خوف کفر ہو۔ لیکن بلا شبہ یہ نہایت اہم مسئلہ ہے ۔ اور اس زمانہ میں اس پر بحث کرنے کی زیادہ ضرورت پیش آئی ہے ۔کیونکہ در حقیقت یہی مسئلہ وہ خطرناک چٹان ہے جس پر اکثر مذاہب کے جہاز آکر ٹکرائے ہیں اور پاش پاش ہوئے ہیں ۔ اس لئے ہم امام صاحب کے دلایل پر یہاں کسی قدر تفصیل کے ساتھ نظر کرنا چاہتے ہیں ۔ تہافتہ الفلاسفہ میں امام صاحب فرماتے ہیں کہ حکمار کا یہ مذہب ہے کہ سبب اور مسبب میں جو مقارنت پائی جاتی ہے وہ ضروری ہے یعنے سبب اور مسبب کے مابین اس قسم کا لزوم ہے کہ ممکن نہیں کہ سبب بغیر مسبب کے اور مسبب بغیر سبب کے موجود ہوسکے ۔ اس مسئلہ میں ہم کو حکمار کے ساتھ اس واسطے نزاع لازم ہے کہ اس سے کل معجزات و خوارق عادات کا مثلاً لاٹھی کا سانپ بن جانا ۔ مُردوں کا زندہ ہونا ۔ چاند کا پھٹ جانا وغیرہ کا انکار لازم آتا ہے ۔ چنانچہ جو لوگ اس بات کے قایل ہوئے ہیں کہ ہر شے کا اپنے مجرائے طبعی پر قائم رہنا ضرور ہے ۔ اُنھوں نے ان تمام امور معجز کی تاویلات کی ہیں ۔ لیکن درحقیقت سبب اور مسبب کے درمیان لزوم ضروری نہیں یعنے اثبات سبب متضمن اثبات مسبب یا نفی سبب متضمن نفی مسبب نہیں ہے ۔ مثلاً پانی پینے اور پیاس بجھنے یا کھانے اور سیر ہونے یا آگ کے قریب آنے اور جلنے وغیرہ مشاہدات میں دو واقعات کا ایک دوسرے کے مقارن ہونا پایا جاتا ہے ۔ ہم کہتے ہیں ۔ کہ اس مقارنت کی وجہ بجز اس کے اور کچھ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محض اپنے

اصل اصول تمام مسائل کا یہ ہے ۔ کہ آدمی اس بات کو جان لے ۔ کہ طبیعت (نیچر) اللہ تعالیٰ کی تسخیر میں ہے ۔ کوئی کام نیچر سے خود بخود صدور

ارادہ سے ایک ایسا سلسلہ مقرر کردیا ہے کہ اس قسم کے واقعات ہمیشہ ایک دوسرے کے مقارن واقع ہوتے ہیں ۔ یہ وجہ نہیں ہے کہ فی نفسہ ان واقعات میں کوئی ایسی صفت موجود ہے جس کی وجہ سے ضرور ہے کہ وہ ایک دوسرے کے مقارن واقع ہوں ۔ مثلاً آگ سے جلنے کی مثال پر غور کرو ۔ ہم کہتے ہیں کہ قُرب آتش اور جلنے میں ضروری لزوم نہیں ہے ۔ یعنے عقل اس بات کو جائز ٹھیراتی ہے کہ کسی شے کے ساتھ آگ کا قرب ہو اور وہ نہ جلے ۔ یا ایک شے جل کر خاکستر ہوجائے اور آگ اُسکے قریب نہ آئی ہو ۔ ہمارے مخالفین کا یہ دعویٰ ہے کہ فاعل احتراق آگ ہے ۔ اور آگ فاعل بالطبع ہے نہ فاعل بالاختیار ۔ یعنی آگ کی ذات مقتضی اس امر کی ہے کہ احتراق اُس سے وقوع میں آئے ۔ ہم کہتے ہیں کہ فاعل احتراق اللہ تعالےٰ ہے بواسطہ ملایکہ یا بغیر واسطہ ملایکہ ۔ کیونکہ آگ بذات خود بے جان شے ہے ۔ ہم اپنے مخالفین سے سوال کرتے ہیں کہ اس بات کا کیا ثبوت ہے کہ فاعل احتراق آگ ہے ؟ اس کا جواب غالباً وہ یہ دیں گے کہ یہ امر مشاہدہ عینی سے ثابت ہے لیکن مشاہدہ سے تو صرف اس قدر ثابت ہے کہ بوقت قرب آتش احتراق وقوع میں آتا ہے ۔ لیکن یہ ثابت نہیں کہ بوجہ قرب آتش احتراق وقوع میں آتا ہے ۔ یعنے یہ ثابت نہیں کہ آگ کا قرب علت احتراق ہے ۔ علےٰ ہذالقیاس کسی کو اختلاف نہیں کہ نطفہ حیوان میں روح اور قوت مدرکہ اور حرکت پیدا کرنے کا فاعل اللہ تعالےٰ ہے ۔ باپ فاعل حیات و بینائی و شنوائی و دیگر قوئے مدرکہ کا نہیں سمجھا جاتا ۔

نہیں پاتا - بلکہ اُس سے اُس کا خالق خود کام لیتا ہے - چاند - سورج اور تارے اور ہر شے کی نیچر سب اُس کے قبضۂ قدرت میں مسخر ہے -

---

زیادہ تر توضیح کے لئے ہم ایک اَور مثال لکھتے ہیں - اگر ایک ایسا مادر زاد اندھا پایا جاوے کہ اُس کی آنکھ میں جالا ہو اور اُس نے کبھی یہ نہ سنا ہو کہ رات اور دن میں کیا فرق ہوتا ہے - اور اچانک دن کے وقت اُس کی آنکھ سے جالا دور ہو جائے تو وہ ضرور یہ سمجھے گا کہ جو کچھ اُس کو نظر آ رہا ہے اُس کا فاعل آنکھ کا کھُل جانا ہے - اور وہ ساتھ ہی یہ بھی سمجھے گا کہ جب تک اُس کی آنکھ صحیح و سالم اور کھُلی رہے گی - اور اُس کے سامنے کوئی اوٹ نہ ہوگی - اور شے مقابلہ رنگ دار ہوگی تو ضرور ہے کہ وہ رنگ اُس کو نظر آئے - اُس کی سمجھ میں یہ نہیں آ سکتا کہ جب یہ سب شرائط موجود ہوں تو وہ شے پھر کیوں نہ نظر آئے - لیکن جب سورج غروب ہوگا اور رات تاریک ہوگی تو اُس کو معلوم ہوگا کہ اشیا کا نظر آنا بوجہ نور آفتاب کے تھا - پس ہمارے مخالفین کو یہ کس طرح معلوم ہے کہ مبادی وجود میں ایسے اسباب و علل موجود نہیں ہیں جن کے اجتماع سے یہ حوادث پیدا ہوتے ہیں؟ لیکن چونکہ یہ اسباب و علل ہمیشہ قائم رہتے ہیں اس لئے ان کا ہونا ہمکو محسوس نہیں ہوتا - الّا اگر وہ کبھی معدوم یا غائب ہو جائیں تو ہم کو ضرور فرق معلوم ہوگا اور ہم سمجھیں گے کہ جو کچھ ہم کو مشاہدہ سے معلوم ہوا تھا اُس کے علاوہ اَور بھی سبب تھا +

مگر ایک اَور فرقہ حکماء اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ یہ حوادث مبادی وجود سے پیدا ہوتے ہیں - مگر مختلف صورتوں کے قبول کرنے کی استعداد اسباب متعارفہ

نیچر کا کوئی فعل خود بخود بذاتہ صادر نہیں ہوتا +

۴- الٰہیات ۴- الٰہیات - اس باب میں فلاسفہ نے زیادہ غلطیاں کھائی

سے پیدا ہوتی ہے - لیکن یہ حکماء کہتے ہیں کہ ان مبادی سے جو اشیاء صادر ہوتی ہیں اُن کا صدور بھی اختیاری طور پر نہیں بلکہ لازمی وطبعی طور پر ہوتا ہے - اسکا ہم دو طرح پر جواب دیتے ہیں - اوّل ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ مبادی سے یہ افعال اختیاری طور پر صادر نہیں ہوتے - اور اللہ تعالیٰ کے افعال ارادی نہیں ہیں - لیکن یہاں ایک سخت اعتراض واقع ہوتا ہے - یعنے اگر اس امر سے انکار کیا جائے کہ سبب اور مسبب میں کوئی لزوم نہیں ہے - اور اُن کا باہم وقوع میں آنا محض ارادہ صانع پر منحصر ہے - اور ارادہ صانع کا کسی قسم کا تعین نہیں تو یہ بھی باور کرنا جائز ہوگا کہ شاید ہمارے روبرو خوفناک درندے موجود ہوں - یا آگ مشتعل ہو رہی ہو - یا دشمن مسلح قتل کے لئے مستعد کھڑے ہوں - اور یہ چیزیں ہمکو نظر نہ آتی ہوں - غرض سبب اور مسبب کے درمیان لزوم کا انکار کرنے سے کل واجبات ضروریہ پر سے ہمارا اعتبار اُٹھ جاوے گا +

اس اعتراض کا یہ جواب ہے کہ اگر ہم یہ کہتے کہ امور ممکن الوقوع کے عدم وجود کا علم انسان میں پیدا نہیں ہوسکتا - تو بے شک ہم پر اس قسم کے الزامات لگ سکتے تھے - لیکن ہم ان امور میں جو پیش کئے گئے ہیں کبھی تردد نہیں کرتے - کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہم میں یہ علم پیدا کر دیا ہے کہ وہ اُن ممکنات کو کبھی وقوع میں نہیں لایا ہے - ہمارا یہ دعوے نہیں کہ یہ امور واجب ہیں بلکہ ہم بھی اُن کو ممکن قرار دیتے ہیں - یعنے جائز ہے کہ وہ وقوع میں آئیں

ہیں۔ منطق میں جن براہین کو انھوں نے بطور شرط قرار دیا تھا ان کا
یا : آئیں۔ لیکن چونکہ علی التواتر ہم ان کا وقوع ایک خاص وضع پر دیکھتے آئے
ہیں اس لئے زمانہ آیندہ میں بھی ان کا وقوع اسی وضع خاص پر قائم رہنا ہمارے
ذہنوں میں ایسا جم گیا ہے کہ وہ خیال ذہن سے ہرگز مرتفع نہیں ہو سکتا۔ ممکن
ہے کہ ایک شخص کسی طریق سے معلوم کرلے کہ فلاں شخص کل کو سفر سے واپس
نہیں آنے کا۔ حالانکہ اس کا آنا ممکن الوقوع ہے۔ لیکن اس کو اس ممکن الوقوع
کے عدم وقوع کا یقین حاصل ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ کوئی شے اللہ کے
نزدیک ممکن ہو۔ لیکن اس کے علم میں یہ بات ہو کہ باوجود اس امکان کے وہ
اس کو کبھی وقوع میں نہیں لانے کا۔ اور وہ ہم میں بھی یہ علم پیدا کردے کہ
وہ شے ہرگز وقوع میں نہیں آئیگی ✣

اعتراض مذکورہ بالا سے بچنے کا ایک اَور طریق بھی نکل سکتا ہے۔ ہم تسلیم
کرتے ہیں۔ کہ ضرور آگ میں ایک صفت ہے جو مقتضی صدور احتراق ہے اور جبتک
اس میں وہ صفت موجود ہے ممکن نہیں کہ اس سے فعل احتراق صادر نہ ہو
لیکن اس میں کیا اشکال ہے کہ کوئی شخص آگ میں ڈالا جائے مگر اللہ تعالےٰ
آگ کو ظاہرا اصلی صورت پر قائم رکھکر اس کی صفت اصلی یا اس شخص کی صفت میں
تغیر پیدا کر کے اس شخص کو احتراق سے محفوظ رکھے۔ چنانچہ بعض ادویہ کے استعمال
سے آدمی آگ کی سوزش سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ انتہی ملخصاً ✣

امام صاحب کی اوپر کی تقریر سے نتایج مفصلہ ذیل حاصل ہوتے ہیں ✣

(۱) فاعل احتراق اللہ تعالیٰ ہے ✣

ایفا اس باب میں اُن سے نہ ہوسکا - اسی واسطے اُن میں اِن مباحث

(۲) فعل احتراق ارادہ الٰہی سے علی سبیل الاختیار صادر ہوتا ہے +

(۳) ممکن ہے کہ عالم میں خفی علل و اسباب موجود ہوں اور اسباب متعارفہ کا لزوم محض اتفاقی ہو +

(۴) بہت سے امور ممکن الوقوع کو اللہ تعالیٰ وقوع میں نہیں لاتا - اور اسی عادت الٰہی کے موافق انسان میں بھی اللہ تعالیٰ نے ایسے امور ممکن الوقوع کے عدم وجود کا علم راسخ کر دیا ہے اور وہ علم ذہن سے منفک نہیں ہوسکتا +

(۵) سبب کی صفت موثرہ میں تغیر کر دینے سے سبب اور مسبب میں افتراق ممکن ہے +

اقول - علم طبعی و دیگر علوم شہودیہ سے جو زمانہ حال میں اعلےٰ درجہ کی تحقیق پر پہونچ گئے ہیں ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام کائنات ارضی وسماوی کا انتظام نہایت مضبوط اور مستحکم قوانین سے کر رکھا ہے - اور ہر شے کا ظہور اُس نے اپنی بے انتہا حکمت سے ایک وضع خاص پر مقرر کیا ہے - انسان کی طاقت نہیں کہ اُس کی حکمت کی کُنہ معلوم کرسکے - انسان کی عقل کی غایت رسائی یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے ظہور حوادث کے جو اوضاع خاص مقرر کی ہیں اُن میں سے چند اوضاع معلوم کرلے - اور اُس صانع بیچگون کی قدرت کاملہ نے جو مناسبتیں ملحوظ رکھی ہیں - اُن کو دریافت کرکے اپنی ناچیز عقل کے عجز و قصور کا اعتراف کرے - خالق کائنات نے مختلف حصہ عالم یعنے جمادات و نباتات وحیوانات اور کائنات جَو میں باہم

میں بہت اختلاف ہوگیا - حقیقت میں ارسطو نے مذہب فلاسفہ کو

ایسی مناسبتیں رکھی ہیں جس سے انسان معلوم کرسکے کہ اس کائنات کا خالق ایک خدا وحدہ لاشریک ہے - پھر جن اوضاع پر اللہ تعالی نے اشیاء کو خلق کیا ہے اور جو جو مناسبتیں باہم اُن میں رکھی ہیں اُن کو ایسا مستحکم بنایا کہ جبتک نظم عالم قائم ہے اُن میں تغیر ممکن نہیں ہے - اور اِدھر انسان کے ذہن میں اپنی قدرت سے اُن کے غیر متغیر ہونے کا یقین فطرتاً پیدا کر دیا ہے تاکہ اُس ارحم الرّاحمین کی مخلوق اُن مناسبات سے فایدہ تمام اُٹھاوے - اور خدا کی نعمت کی شکر گذار ہو۔ ان اوضاع خاص کو جن پر اشیاء خلق کی گئی ہیں اور اُن کے باہمی تعلقات کو قوانین قدرت سے تعبیر کیا جاتا ہے - قوانین قدرت کا یقین دو اصول فطری پر مبنی ہے: اصول اوّل یہ ہے کہ ہر نئی شے کے لئے کوئی نہ کوئی علّت ہوئی ضرور ہے - اصول دوم یہ ہے کہ اگر کسی شرط یا شرایط کے جمع ہونے یا کسی مانع یا موانع کے رفع ہونے سے کسی وقت کوئی واقعہ ظہور میں آئے تو اگر وہی شرط یا شرایط پھر کسی وقت جمع ہوں گی یا وہی مانع یا موانع رفع ہوں گے تو وہی واقعہ پھر ظہور میں آوے گا - یعنے حالات مشابہ میں مشابہ نتیجہ پیدا ہوگا - یہ ہردو اصول انسان کی سرشت میں داخل ہیں - گویا روح انسانی ان اصول کے علم کو اپنے ہمراہ لیکر آتی ہے - اور اکتساب کو اُس میں دخل نہیں ہوتا - مگر یاد رہے کہ ہمارا یہ منشاء نہیں ہے کہ قوانین قدرت بذریعہ اکتساب حاصل نہیں کئے جاتے - بلکہ قوانین قدرت کے دریافت کرنے کا بجز تجربہ و استقراء یعنے اکتساب کے اَور کوئی طریقہ نہیں ہے - ہم صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ کسی حالات خاص میں ایک واقعہ کا

مذہب اسلام کے بہت قریب پہونچا دیا ہے جیسا کہ **فاریابی** و

وقوع میں آتا دیکھکر پھر ویسے ہی حالت میں اُس واقعہ کے وقوع کا منتظر و متوقع رہنا محض فطری امر ہے۔کیونکہ جس زمانہ سے انسان سمجھنے بوجھنے کے قابل ہوتا ہے وہ اس سے پہلے بھی اپنے آپ میں اس یقین کو موجود پاتا ہے چھوٹے بچّہ کو دیکھو کہ اگر وہ آگ کی چنگاری سے ایک مرتبہ جل جائے تو وہ دوسری مرتبہ چنگاری سے فوراً ڈریگا۔ یا اگر اُس کو ایک شخص سے کسی قسم کی تکلیف پہونچی ہے تو وہ ہمیشہ اُس شخص سے خایف رہے گا۔ ہرایک شے کی علت کی جستجو میں رہنے اور یکساں حالات میں ایک ہی علت سے ایک ہی قسم کے معلول کے متوقع رہنے کا خیال ہر ملک اور ہر زمانہ کے انسان میں پایا جاتا ہے۔ مختلف قسم کے اوہام مثلاً نیک و بد شگون۔ یا سعد ونحس اوقات۔ و تعبیرات خواب وغیرہ خیالات باطلہ کے اصل بھی عموماً یہی اصول ہیں۔ کیونکہ جب دو واقعات مقارن واقع ہوتے ہیں۔تو انسان بالطبع اُن میں تعلق دریافت کیا چاہتا ہے۔اور اکثر غلطی سے اُن کی معیّت اتفاقی کو نسبت علیّت پر محمول کر لیتا ہے۔ لیکن جب انسان اس اصول فطری پر احتیاط سے کاربند ہوتا ہے تو وہ صحیح قوانین قدرت تک پے لے جاتا ہے مختلف اشخاص کے تجربوں کا انجام کار متحد ہو جانا۔ پھر اس جماعت کے تجربہ متفقہ کا ایک دوسری جماعت کے تجربہ متفقہ سے متحد ہونا۔ پھر ایک ملک کے مجموعی تجربہ کا دوسرے ملک کے مجموعی تجربہ کے مطابق پایا جانا اور پھر ایک زمانہ کے معلومات کا ازمنہ ماضیہ کے معلومات کے عین موافق نکلنا اُن قوانین کی صحت کی نسبت تیقّن کامل پیدا کر دیتا ہے۔ پھر جب اُس تجربہ کی بنا پر زمانہ آیندہ کی

ابن سینا نے بیان کیا ہے - لیکن جن مسائل میں اُنھوں

پیشین گوئیاں ہونے لگتی ہیں اور وہ بالکل صحیح نکلتی ہیں - تو اُن قوانین قدرت کے یقینی ہونے کی نسبت کسی قسم کا شک وشبہ نہیں رہتا +

ہماری اوپر کی تقریر سے واضح ہوگا کہ اس یقین کی بنیاد کہ قوانین قدرت میں تغیر وتبدل نہیں ہوتا ہے اُن دو اصولوں پر ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے - اس یقین میں اس امر کو کچھ دخل نہیں کہ کسی معلول کی علت اصلی وہ واقعہ ہے جو ہمیشہ اُس معلول کے مقارن وقوع میں آتا ہے - یا اُس کی علت ارادہ الٰہی ہے - یا کوئی اَور نامعلوم علت ہے - پس اب اُسی آگ کی مثال پر غور کرو - اگر ایک حالت میں آگ سے روئی کا جلنا دیکھا گیا ہے تو ویسی ہی حالت میں ویسی ہی روئی ضرور جلے گی خواہ فاعل احتراق آگ ہو - خواہ اللہ تعالیٰ بواسطہ ملائکہ یا بلا واسطہ ملائکہ ہو - ہمارا یہ ہرگز دعویٰ نہیں کہ آگ میں اور احتراق میں فی نفسہ کوئی ایسی صفت موجود ہے کہ اُس کی وجہ سے آگ سے احتراق اور احتراق سے آگ جدا نہیں ہو سکتی - بلکہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ اگر اللہ چاہتا تو پانی سے احتراق کا کام لیا کرتا - لیکن اللہ تعالیٰ نے انسان کے دل میں یہ یقین پیدا کرکے کہ فلاں واقعات ممکن الوقوع وقوع میں نہیں آئیں گے خود اس بات کا التزام فرمایا ہے کہ واقعات نفس الامری کے طریق اور کو اُسی وضع خاص پر جاری رکھے - اور جب تک خدا تعالیٰ کو یہ قوانین قدرت قائم رکھنے منظور ہیں تب تک ہمارے ذہنوں میں یہ اذعان بھی قائم رہے گا - بے شک خدا تعالیٰ ہر امر ممکن پر قادر ہے - اور اگر وہ چاہے تو ان قوانین قدرت کو توڑ پھوڑ کر اَور قوانین جاری کرے - اور اُن قوانین کے مطابق ہم میں دوسری

نے غلطی کھائی ہے وہ کل بیس[20] مسائل ہیں - ازانجملہ تین

قسم کا اذعان پیدا کردے - فان اللہ علی کل شیء قدیر۔

اس اذعان کا وجود خود امام صاحب نے تسلیم کیا ہے اور قوانین قدرت کو قابل تغیر ماننے سے عدم وثوق واجبات ضروریہ کا جو الزام اُن پر عاید ہوتا ہے اُس کے جواب میں اُس اذعان کو پیش کیا ہے - جب امام صاحب نے اس اذعان کو تسلیم کرلیا۔ اور یہ بھی مان لیا کہ وہ اذعان یا علم ہم سے منفک نہیں ہو سکتا - تو اَب ہمارا یہ سوال ہے کہ آیا یہ علم یا اذعان درحقیقت غلط ہے یا صحیح؟ اگر صحیح ہے یعنے کوئی نظیر ایسی نہیں مل سکتی جن میں قوانین قدرت میں تخلف ہوا ہو - تو ہمارا مدعا ثابت ہے - اگر وہ اذعان غلط ہے یعنے بعض زمانہ میں ایسے نظایر پائے جاتے ہیں جن میں وہ قوانین ٹوٹے تو خداوند تعالیٰ کے تمام کارخانۂ قدرت کو معاذ اللہ دھوکے کی ٹٹی ٹھیرانا پڑے گا - سُبْحَانَ اللّٰهِ عَمَّا يَصِفُوْنَ - کیا کفالت ہے اس بات کی کہ ہمارے ادراکات بحالت صحت مزاج و سلامت طبع ہمیں دھوکا نہیں دیتے ہیں؟ کس طرح اطمینان ہوسکتا ہے کہ ہماری آنکھیں اپنی بینائی میں اور کان شنوائی میں اور زبان ذائقہ میں اور دیگر حواس اپنے اپنے مدرکات میں ہمیں دھوکا نہیں دیتے؟ معاذ اللہ اللہ کی مثال اُس بقال کی مانند ٹھیرے گی جس کے ایک جھوٹے باٹ سے اُس کے تمام باٹوں پر جھوٹے ہونے کا احتمال ہوتا ہے - پس امام صاحب کے نتیجہ دویم کے باب میں ہم صرف اسی قدر کہنا چاہتے ہیں - کہ اگر فعل احتراق حسب قول امام صاحب ارادہ الٰہی سے علی سبیل الاختیار صادر ہوتا ہے تو بھی ہمارا مطلب فوت نہیں ہوتا - کیونکہ ارادہ الٰہی نے علی سبیل الاختیار احتراق

مسائل تو ایسے ہیں جن کے سبب سے اُن کی تکفیر واجب

بقیہ حاشیہ

کو ایک وضع خاص پر وقوع میں لانے کا التزام کیا ہوا ہے۔ یعنے اللہ تعالےٰ کو کسی نے اس التزام پر مجبور نہیں کیا۔ بلکہ بوجہ مستجمع جمیع کمالات ہونے کے کسی صفت نقص کا ظہور اُس کی ذات سے ناممکن ہے۔ اس لیئے خُلف وعدہ بھی خواہ وہ قولی ہو یا فعلی جو انسان کے لیئے بھی موجب رزالت نفس ہے اُس خالق جل شانہ کے شان کبریائی کے کب شایاں ہو سکتا ہے۔

رہا یہ امر کہ عالم میں خفی علل و اسباب موجود ہیں۔ سو ایسے علل و اسباب کا موجود ہونا بھی ہمارے مطلب کے منافی نہیں ہے۔ بلکہ اُس کا موید ہے۔ کیونکہ اگر اسباب متعارفہ کا لزوم محض اتفاقی ہے۔ اور وُہی خفی علل و اسباب اصلی علل و اسباب واقعات زیر بحث کے ہیں تو اس صورت میں اُس اتفاقی لزوم کی بجائے اُن خفی علل اور واقعات زیر بحث میں لزوم پایا جائے گا۔ جس کا نتیجہ صرف یہ نکلا کہ مسبب اور ایک امر میں جو غلطی سے سبب سمجھا جاتا تھا افتراق ثابت ہوکر اُس کی بجائے مسبب اور اُس کے اصلی سبب میں خود امام صاحب کے قول کے بموجب لزوم ضروری ثابت ہوگیا۔

سب سے اخیر صورت افتراق سبب و مسبب کی امام صاحب کے نزدیک یہ ہے کہ سبب میں صفت موثرہ متغیر ہو جائے۔ یہ آخری آڑ ہے جو امام صاحب نے اُن الزامات کی بوچھاڑ سے بچنے کے لیئے ڈھونڈی ہے جو انکار لزوم بین الاسباب والمسببہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ جواب گو نہ اعتراف ہے دبی زبان سے اس بات کا کہ سبب اور مسبب کا رشتہ ٹوٹ نہیں سکتا۔ اصل منشاء اس جواب

ہے - اور سترہ[17] مسائل میں بدعتی قرار دینا لازم ہے -

کا بجز اس کے کچھ نہیں کہ کوئی ایسی صورت خرق عادت کی نکالی جاوے کہ بقول شخصے سانپ مرجائے اور لاٹھی نہ ٹوٹے - خرق عادت کا وقوع میں آنا بھی مسلم ہو جائے اور رشتہ علیت بھی ٹوٹنے نہ پائے - چنانچہ زمانہ حال میں بھی مثبتین خوارق عادات نے یہ سمجھ کر کہ قانون قدرت یعنے رشتہ علیت نہیں ٹوٹ سکتا - یہی طریقہ امام غزالیؒ صاحب کا سا اختیار کیا ہے - وہ کہتے ہیں کہ خرق عادت میں رشتہ علیت نہیں ٹوٹتا ہے بلکہ سبب یا علت میں نامعلوم طور پر تغیر واقع ہو جاتا ہے اور غلطی سے معلول کو ظاہری علت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے - حالانکہ وہ ظاہری علت اصلی علت معلول مذکور کی نہیں ہوتی - آگ کی مثال میں وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو آگ میں ڈال دیا جاوے اور بوجہ تغیر صفت موثر وہ شخص نہ جلے تو یہ لازم نہیں آتا کہ رشتہ علیت ٹوٹ گیا - کیونکہ رشتہ علیت یا قانون قدرت کا ٹوٹنا تو اُس صورت میں ٹھیرتا جبکہ آگ اپنی حالت اصلی پر قائم رہتی - اور پھر اُس سے احتراق وقوع میں نہ آتا - لیکن جب تسلیم کر لیا گیا کہ آگ کی صفت موثرہ میں تغیر ہوگیا ہے تو ضرور نہیں کہ احتراق جو اصلی آگ کو لازم تھا وقوع میں آئے - وہ کہتے ہیں کہ یہ سمجھنا سخت غلطی ہے کہ خوارق عادات میں مسبب بے سبب پیدا ہو جاتا ہے - بلکہ درحقیقت سبب ظاہری اصلی حالت پر نہیں رہتا - اس وجہ سے اُس سبب متبدلہ کے مناسب معلول پیدا ہوتا ہے - جس کو غلطی سے قانون قدرت کا ٹوٹنا سمجھ لیا جاتا ہے +

اس توجیہ پر ہمارے دو اعتراض ہیں *

اعتراض اوّل - جس مشکل کے حل کرنے کے واسطے یہ توجیہہ گھڑی گئی ہے وہ مشکل اس توجیہہ سے حل نہیں ہوتی - بلکہ صرف ایک قدم پیچھے سرک جاتی ہے - آگ کی صفت کا متغیر ہونا صرف اس نظر سے فرض کیا گیا تھا کہ اس الزام سے بچاؤ ہو کہ آگ کا اپنی حالت اصلی پر رہ کر بلا صدور احتراق رہنا کس طرح ممکن ہے - لیکن آگ کا سلسلہ جو احتراق پر ختم ہوتا ہے بے انتہا علل سے مربوط ہے - اور یہ ممکن نہیں کہ اس زنجیر میں سے کوئی کڑی نکال دیجائے اور تمام سلسلہ درہم برہم نہ ہو جاوے - پس جس طرح امام صاحب کو یہ امر مستبعد معلوم ہوا کہ آگ حالت اصلی پر رہکر بلا صدور احتراق رہے - بعینہ اسی طرح یہ بھی مستبعد معلوم ہونا چاہئے تھا کہ وہ تمام اسباب جو اصلی صفت آتش کے پیدا کرنے کے لئے ضروری ہیں موجود ہوں - اور باوجود اس کے وہ اصلی صفت پیدا نہ ہو اگر یہ کہا جائے کہ اصلی صفت کے اسباب میں بھی تغیر واقع ہوگیا ہوگا تو اسی قسم کا اعتراض اُن اسباب کے علل کی نسبت پیدا ہوگا - اگر اس سلسلہ علل کے کسی مرحلہ پر کسی مسبب کی نسبت یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ مسبب محض اپنے ارادہ سے سلسلہ علیت کو توڑکر پیدا کیا ہے تو اس سے بہتر ہے کہ بجائے اس قدر فضول ہیر پھیر کے ابتداءً ہی صاف صاف کہا جائے کہ آگ حالت اصلی پر تھی - مگر ارادہ الٰہی یوں مقتضی ہوا کہ اُس سے احتراق کا صدور نہ ہو *

تصنیف کی ہے +

اعتراض دوم - اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ سبب کی صفت موثرہ میں تغیر واقع ہوگیا ہے تو پھر یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ سبب و مسبب میں افتراق وقوع میں آیا - کیونکہ جب صفت موثرہ اپنی اصلی حالت پر نہ رہی یعنے سبب سبب نہ رہا تو اُس کے اصلی مسبب کے وقوع کی کسطرح توقع ہوسکتی ہے؟ البتہ اس سبب متبدلہ موجودہ سے جو مسبب پیدا ہونا چاہیئے وہ مسبب ضرور پیدا ہوگا - پس مسبب اور اصلی سبب میں بہرحال لزوم قائم رہا +

امام صاحب نے اس مسئلہ پر نہایت ناکمل بحث کی ہے - اس کی مکمل تحقیق کے لئے ان دو سوالات کا جواب دینا نہایت ضروری تھا +

(۱) سبب و مسبب کی بحث مسئلہ فلسفی ہے - اس کا دین سے کیا تعلق ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ اس مسئلہ پر ثبوت خوارق عادات منحصر ہے تو اوّل یہ طے ہونا چاہیئے - کہ آیا خرق عادت دلیل نبوت ہوسکتا ہے - اگر اس تحقیق کا یہ نتیجہ ہو کہ خرق عادت دلیل ثبوت نبوت نہیں ہوسکتا - تو یہ تمام بحث فضول ٹھیرے گی +

(۲) اگر سبب و مسبب میں افتراق وقوع میں آتا ہے تو کیا یہ وقوع افتراق بپابندی کسی قانون کلی کے ہوتا ہے؟ اگر یہ صورت ہے یعنے یہ افتراق بپابندی قانون کلی کے وقوع میں آتا ہے اور کوئی وجہ تخصیص شخص دون شخص کی نہیں ہے - اور اُس قانون کلی کے مطابق نبی اور غیر نبی - مومن اور کافر سب سے علی التساوی ایسا وقوع میں آنا ممکن ہے - تب اس مسئلہ پر بطور

تین مسائل میں تکفیر واجب ہے | مسائل ثلثہ[۱] (جن میں اُن کی تکفیر واجب ہے)

جزو مسائل اسلامی بحث کرنا عبث ہے +

امام صاحب نے ان ضروری ابحاث کو بالکل ترک کیا ہے۔ اور بلا ثبوت ضرورت تحقیق مسئلہ مذکور اس فضول مسئلہ پر ناکام بحث کی ہے۔اس مقام پر ہم اس سے زیادہ لکھنے کی گنجایش نہیں پاتے ہیں + (مترجم)

[۱] یہ مسائل ثلثہ نہایت ضروری و اہم مسائل ہیں۔ امام صاحب نے ان کو یہاں نہایت مختصر طور پر بیان کیا ہے۔ہم کسی قدر تشریح کے ساتھ اس امر کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں۔کہ آیا ان مسائل کے قائلین کی تکفیر علی الاطلاق ہر حالت میں واجب ہے یا اُس حکم میں کسی قسم کی قید یا تخصیص بھی ضروری ہے +

مسئلہ اولیٰ۔مرنے کے بعد ہم پر کیا گذرے گی۔ نہایت عظیم الشان سوال ہے۔لیکن اس کا جواب عقل کی رسائی اور خیال کی بلند پروازی سے باہر ہے۔ جس قدر اُس کے سُلجھانے کی کوشش کرو اُسی قدر اَور اُلجھن پیدا ہوتی ہے۔مرنے سے پہلے اس معمّا کا حل ہونا ناممکن ہے۔بڑے بڑے حکمار نے ان بھیدوں کے معلوم کرنے میں عمریں کھوئیں۔اور برسوں خاک چھانی مگر کچھ ہاتھ نہ آیا۔ ع

حال عدم نہ کچھ کُھلا گُذری ہے رفتگاں پہ کیا +
کوئی حقیقت آن کر کہتا نہیں بُری بھلی

پس ایسے مسئلہ میں لب کشائی کرنا اپنے آپ کو خطرہ میں ڈالنا ہے۔مگر میرا ایمان گوارا نہیں کرتا کہ اُن مسلمان بھائیوں کی نسبت جو خدا پر اور رسُول پر اور

جمیع اہل اسلام کے مخالف ہیں - ازانجملہ اُن کا یہ قول ہے - کہ

ماجاء بہ پر ایمان لاتے ہیں جزا و سزا کے قائل ہیں لیکن اُس کے بعض کیفیات
میں مختلف رائے رکھتے ہیں کافر کا لفظ استعمال ہونے دوں - میری روح اس
خیال سے کانپتی ہے - پس یہ چند سطور ناچیز کوشش ہے اس امر کے اظہار کی کہ
جن اہل قبلہ کو بعض علماء دین کے سخت فتووں نے خدا کی رحمت سے مایوس کر دیا
ہے - اور قریب اس کے پہونچا دیا ہے کہ وہ اللہ اور رسُول کا بھی انکار کریں -
اُن کو جب تک کہ وہ اللہ اور رسُول اور یوم آخرۃ پر ایمان رکھتے ہیں امت رحمۃ
للعٰلمین کہلانے کا حق حاصل ہے +

زمانہ حال کی علمی تحقیقاتوں سے روح کی حقیقت کی نسبت کچھ زیادہ انکشاف
نہیں ہوا - الّا جسم کے بعض ایسے خواص جدیدہ کے دریافت ہونے سے جن پر قدیم
محققین کی تعریف جسم کلّی طور پر صادق نہیں آسکتی بعض حکماء زمانہ حال کو یہ شبہ
پیدا ہوا ہے کہ روح بھی کوئی مادی شے ہے اور اس سے دہریوں کو مذہب پر حملہ
کرنے کی بہت جُرات ہوئی ہے - فخر الاسلام **سید احمد خاں** صاحب نے
تفسیر القرآن میں اس شُبہ کی نسبت اشارہ فرمایا ہے - چنانچہ اُنھوں نے جوکچھ
تحریر فرمایا ہے ہم اُس کو بجنسہ نقل کرتے ہیں - وہ فرماتے ہیں کہ جبکہ ہم روح کو
ایک جوہر تسلیم کرتے ہیں تو اُس کے مادّی یا غیر مادی ہونے پر بحث پیش آتی
ہے - مگر جبکہ ہم کو اُس کی ماہیت کا جاننا ناممکن ہے تو درحقیقت یہ قرار دینا بھی
کہ وہ مادی ہے یا غیر مادی ناممکن ہے - دنیا میں بہت سی چیزیں موجود ہیں جو
باوجود اس کے کہ وہ محسوس بھی ہوتی ہیں اور اُن کے مادی یا غیر مادی ہونے کی

۱- انکار حشر اجساد | قیامت کو حشر اجساد نہیں ہوگا - اور محل ثواب و عذاب

کی نسبت فیصلہ نہیں ہو سکتا - مثلاً ہم ایک شیشہ کی بیہ کے ذریعہ سے بجلی نکالتے ہیں - اور وہ نکلتی ہوئی محسوس ہوتی ہے - اور ٹھوس اجسام میں سرایت کر جاتی ہے - انسان کے بدن سے گذر جاتی ہے - بعض ترکیبوں سے ایک بوتل میں یا انسان کے بدن میں محبوس ہو جاتی ہے - بعض ٹھوس اجسام ایسے ہیں جن میں نفوذ نہیں کر سکتی - مگر اُس کی ماہیت کا اور یہ کہ وہ شے مادی ہے یا غیر مادی تصفیہ نہیں ہو سکتا - طرفین کی دلیلیں شبہ سے خالی نہیں - یہی حال روح کے مادی یا غیر مادی قرار دینے کا ہے - لیکن اگر وہ کسی قسم کے مادہ کی ہو یا ہم اُس کو کسی قسم کی مادی تسلیم کر لیں تو کوئی نقصان یا مشکل پیش نہیں آتی - البتہ اس قدر ضرور تسلیم کرنا پڑے گا - کہ جن اقسام مادہ سے ہم واقف ہیں اُس کا مادہ اُن اقسام کے مادوں سے نہیں ہے - کیونکہ اُن سے منفرداً یا مجموعاً اُن افعال کا صادر ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے جو افعال کہ روح سے صادر ہوتے ہیں"۔

اگر روح حقیقت میں کوئی شے مادی ہے اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے - کہ من مات فقد قامت قیامتہ - تو حشر اجساد کے یقین کرنے میں کوئی بھی دقت باقی نہیں رہتی - الاّ اگر یہ صحیح ہو - کہ روح غیر مادی ہے - اور یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ جو آیات در باب وقوع حشر وارد ہوئی ہیں اُن سے صرف یہی مقصود نہ تھا کہ مشرکین عرب کے اُس عقیدہ کی جس کے رو سے وہ موت کے بعد جزا و سزا کا ہونا مستبعد سمجھتے تھے تردید کی جائے - بلکہ اجساد کا دوبارہ اُٹھایا جانا ہی بذات خود مقصود و موضوع قرآن مجید تھا - تب البتہ ضرور ہوگا کہ روح کے لئے

فقط ارواح مجردہ ہی ہوں گی - اور عذاب و ثواب روحانی ہوگا نہ جسمانی

تحقیقات نسمہ

کسی نہ کسی جسم کا ہونا جس سے وہ متعلق ہو اور مصداق حشر جسد بن سکے ثابت کرنا ضرور ہوگا - شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں تحریر فرماتے ہیں - کہ انسان کے بدن میں خلاصہ اخلاط سے ایک بخار لطیف قلب میں پیدا ہوتا ہے جس سے قوئی حساسہ و محرکہ و مدبرہ غذا کا قیام ہے - اس بخار کے رقیق یا غلیظ یا صاف یا مکدر ہونے سے قوئی کے افعال میں اثر خاص پیدا ہوتا ہے - جب کسی عضو پر ایسی آفت طاری ہوتی ہے جس سے اس عضو کے مناسب بخار پیدا ہونے میں فساد واقع ہو جائے تو اس کے افعال میں فتور ظاہر ہوتا ہے - اس بخار کی تولید موجب حیات ہے اور اس کی تحلیل موجب موت ؎

اس بخار کو روح ہوائی اور نسمہ بھی کہتے ہیں - یہ روح جسم انسانی میں اسطرح رہتی ہے جس طرح گلاب کے پھول میں نمی - یا کوئلہ میں آگ - لیکن یہ روح روح حقیقی نہیں ہے - بلکہ یہ روح وہ مادہ ہے جس سے روح حقیقی کو تعلق رہتا ہے - چونکہ اخلاط بدن میں ہمیشہ تبدیل ہوتی رہتی ہے اس لئے ظاہر ہے کہ نسمہ میں بھی جو ان اخلاط سے پیدا ہوتا ہے ہمیشہ تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے - مگر روح حقیقی ان تغیرات سے بالکل محفوظ رہتی ہے - اور اسی سے ذی روح کی ہویت قائم رہتی ہے - روح حقیقی کو اولاً نسمہ سے اور ثانیاً بدن سے تعلق ہوتا ہے - پھر شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ہم کو وجدان صحیح سے معلوم ہوا ہے - کہ جب بدن انسان میں استعداد تولید نسمہ باقی نہیں رہتی تو نسمہ کا بدن انسانی سے انفکاک ہو جاتا ہے - اسی انفکاک کا نام موت ہے - لیکن موت سے روح قدسی کا نسمہ سے انفکاک نہیں ہوتا - بلکہ

یہ تو اُنھوں نے سچ کہا کہ وہاں عذاب و ثواب روحانی ہوں گے۔ لیکن

انسان کی موت روح و نسمہ کے لئے نشاۃ ثانی ہوتا ہے۔ انتہی ملخصاً +

شاہ صاحب کی اوپر کی تقریر سے ظاہر ہے کہ انسان میں ظاہری گوشت پوست کے سوا ایک اَور جسم لطیف بھی ہے جو واسطہ ہے مابین روح حقیقی اور کالبد خاکی کے۔ اور وہ جسم لطیف بعد موت علی حالہ باقی رہتا ہے۔ اور روح اُس سے متعلق رہتی ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو شخص کہتا ہے کہ موت کے وقت

فمن قال بان النفس النطقیۃ المخصوصۃ بالانسان عند الموت ترفض المادۃ مطلقا فقد خص نعم لہا مادۃ بالذات وھیا النسمۃ و مادہ بالعرض و ھو جسم الارضی۔ فاذا مات الانسان لم یضر نفسہ زوال المادۃ الارضیۃ و بقیت حالتہ بمادۃ النسمۃ

انسان کا نفس ناطق مادہ کو بالکل چھوڑ دیتا ہے وہ جھک مارتا ہے۔ روح کے لئے دو قسم کا مادہ ہے۔ ایک سے روح کا بالذات تعلق ہے۔ اور دوسرے بالعرض۔ جس مادہ سے بالذات تعلق ہے وہ نسمہ ہے۔ اور جس مادہ سے بالعرض تعلق ہے وہ جسم خاکی ہے۔ جب آدمی مرجاتا ہے تو مادہ خاکی کا زایل ہوجانا اُسے کچھ نقصان نہیں پہونچاتا۔ بلکہ روح انسانی بدستور اوس نسمہ میں حلول کئے رہتی ہے +

فخر الاسلام سید صاحب اس عام قول کو کہ جب خدا تعالیٰ حشر کرنا چاہیگا تو ہر ایک روح کو ایک ایک جسم عطا فرمائیگا۔ تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ اُن کے نزدیک جن اجساد کے حشر کرنے کا اشارہ قرآن مجید میں پایا جاتا ہے اُن سے وُہی اجسام لطیف مراد ہیں جو ارواح ابدان انسانی سے مفارق ہونے کے بعد عالم قدس میں لیکر آتے

یہ جھوٹ کہا کہ جسمانی نہیں ہوں گے - اور ایسی باتیں بیان کرکے

ہیں- ارواح کا دنیا سے اجسام لطیف کے ساتھ متعلق ہوکر عالم قدس میں پہونچنا ہی اُن کا حشر ہے -سید صاحب کے قول کی تائید میں کہا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید کی کسی آیت سے موت کے بعد روح انسانی کا دو جسموں سے متعلق ہونا ثابت نہیں ہوتا بلکہ صرف ایک جسم کا ذکر ہے - سو وُہی ایک جسم لطیف جو روح اپنے ہمراہ لیکر عالم قدس میں داخل ہوتی ہے اُس کا نشاۃ ثانی ہے -اس کی تائید میں وہ احادیث بھی بیان کی جا سکتی ہیں جو عذاب قبر کے باب میں وارد ہیں -ظاہر ہے کہ یہ خاک کا جسم جس کو کفن میں پیٹ کر گور میں دفن کرتے ہیں-یا آگ میں جلاتے ہیں عذاب کے لئے نہیں اُٹھایا جاتا- بلکہ روح انسانی پر جو کچھ گذرتا ہے وہ اُسی حالت میں گذرتا ہے جبکہ وہ جسم لطیف سے جس کو ہماری ظاہری آنکھیں دیکھ نہیں سکتیں متعلق ہوتا ہے •

تفسیر جلد ۱

آخرت کی نسبت جو الفاظ حشر وبعث و نشات ثانی وغیرہ استعمال کئے جاتے ہیں اُن سے اس امر کا اظہار مقصود نہیں ہے -کہ مرنے کے بعد از سر نو انسان کا پُتلا بنایا جاتا ہے - اور زندہ کرکے اُٹھایا جاتا ہے -بلکہ اس دنیا میں مرنا ہی عالم قدس میں زندہ ہوکر اُٹھنا ہے - خدا تعالیٰ نے ماں کے پیٹ سے بچہ کے پیدا ہونے پر بھی نشات آخر استعمال فرمایا ہے - حالانکہ قبل از ولادت اُس کی خلقت انسانی جو اس دنیا میں رہنے کے قابل ہو بہمہ نوع مکمل ہوچکی ہوتی ہے - اور صرف ماں کے پیٹ سے علیحدہ ہونا باقی ہوتا ہے - یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ اس آیت میں بھی خلقاً آخر سے

فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنَاهُ خَلْقًا اٰخَرَ

شریعت سے انکار کیا ؂

سے قیامت کو اس جسم کا دوبارہ زندہ کرنا مراد ہے۔ کیونکہ اسی آیت میں ان الفاظ کے بعد خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْن ثُمَّ اِنَّكُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ لَمَيِّتُوْنَ۔ پس جس طرح بچّہ کا ماں کے پیٹ سے نکلنا بلحاظ حالت سابقہ خلق و نشات آخر کہا گیا ہے۔ اسی طرح مادر گیتی کو چھوڑ کر دوسرے عالم میں داخل ہونا بلحاظ حالت سابقہ بعث و نشاۃ ثانی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

اس میں کچھ شُبہ نہیں ہو سکتا۔ کہ اس مقام پر امام صاحب نے جن لوگوں کو منکرین حشر اجساد اور کافر کہا ہے اُن میں وہ لوگ داخل نہیں ہو سکتے جو اس بات کے قایل ہیں کہ بعد مرنے کے روح ایک جسم لطیف سے جو وہ دنیا میں حاصل کر لیتی ہے متعلق رہے گی۔ کیونکہ وہ اس الزام کے مورد نہیں بن سکتے کہ محل ثواب و عذاب ارواح مجرد ہیں ؂

اب ہم اُن لوگوں کو جن کے دلوں میں اس زمانہ کے دہریوں کی تحریروں نے حالت بعد الموت کی نسبت طرح طرح کے اوہام ڈال دیئے ہیں اَور طرح پر سمجھاتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا میں ہزاروں امور ہیں۔ جن میں انسان محض ظن غالب بلکہ بعض اوقات نہایت خفیف ظن پر کاربند ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی سوراخ میں اُنگلی ڈالنے لگا ہو اور اُس کو یہ کہہ دیا جاوے کہ اس میں ابھی ایک بچھو گھُسا ہے یا کوئی شخص کسی تاریک مکان میں داخل ہونا چاہتا ہو اور اُس کو یہ اطلاع دیجائے کہ اُس میں سانپ رہتا ہے۔ تو وہ ہرگز سوراخ میں اُنگلی نہ ڈالیگا۔ اور نہ اُس مکان میں گھسنے کی جرأت کرے گا۔ مگر سوچنا چاہئے کہ وہ ایسی بات سُن کر

ازانجملہ (مسائل ثلثہ) اُن کا یہ قول ہے	۲- باری تعالیٰ عالم بالجزئیات نہیں ہے

فوراً اُس پر کیوں کاربند ہوتا ہے۔ وہ قطعی ثبوت اس امر کا کیوں نہیں حاصل کرتا۔ کہ آیا جو اطلاع اُس کو دی گئی ہے۔ وہ درحقیقت درست ہے؟ یا اگر اُس کو کوئی شہادت ملی ہے۔ تو وہ اُس شہادت پر اُن قواعد منطق استقرائی کو کیوں نہیں جاری کرتا۔ جن سے وہ مذہبی صداقتوں کو کُریدا کرتا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ شہادات سماعی عمدہ سے عمدہ کیوں نہ ہو صرف یقین عادی پیدا کر سکتی ہے۔ اُس سے یقین قطعی پیدا نہیں ہوسکتا۔ پس جس امر کی نسبت عقل ساکت ہو اور شہادت سماعی سے زیادہ ثبوت نہ مل سکتا ہو۔ تو بالطبع انسان کا رجحان اس امر کی طرف ہوتا ہے کہ اگر اُس امر پر کاربند ہونا یا نہ ہونا اُس کے حق میں کوئی نتیجہ مہتم بالشان پیدا کرے گا۔ تو وہ اس پہلو کو اختیار کرتا ہے جس میں وہ جلب منفعت یا دفع مضرت تصور کرتا ہے۔ کیونکہ اگر فی الواقع یہ پہلو صحیح خیال کی بناء پر اختیار کیا گیا ہے تو فہو المراد۔ اگر وہ پہلو کسی غلط فہمی پر اختیار کیا گیا ہے تو بھی کم از کم اُس کو دل کی چبھن سے جو اُس کو ہر وقت ستائے رکھتی نجات مل جاتی ہے۔ اور کوئی ضرر عائد نہیں ہوتا۔ نہ عقلاء کے نزدیک وہ قابل ملامت ٹھہرتا ہے۔ کہ تو نے اپنے نفس کے فائدہ کے لئے یا خطرہ سے بچنے کے لئے اس قدر حد سے زیادہ کیوں احتیاط کی

پس اے عزیز جب تو اپنی انگلی کی تکلیف کے خوف سے اور اس بدن کو جو چند روز میں خاک میں ملنے والا ہے۔ اور کیڑوں مکوڑوں کا طعمہ ہونے والا ہے۔ بچانے کی غرض سے اس قدر احتیاط کرتا ہے۔ کہ تمام قوانین عقلی کو بالائے طاق رکھ دیتا ہے۔ اور سب سے احفظ پہلو اختیار کر لیتا ہے۔ تو عذاب حشر کے باب میں

کہ اللہ تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے - جزئیات کا علم نہیں ہے - یہ بھی کفر

تجھ کو کس چیز نے ایسا دلیر کر دیا ہے - کہ تو نہایت سہل انگاری سے خطرناک پہلو اختیار کرتا ہے اور حالت سکرات الموت سے نہیں ڈرتا - اے عزیز مت بھول اُس کٹھن گھڑی کو جب ایک ایک رگ سے جان کھینچی جائے گی - ایڑیاں اور پنڈلیاں اینٹھتی ہوں گی - گلے میں جان اٹک رہی ہوگی - چہرہ کا رنگ مٹیالا ہوگیا ہوگا تجھ میں شدت تکلیف کے بیان کرنے کی بھی طاقت نہ ہوگی -

ندیدہ کہ چہ سختی رسد بجان کسے +
کہ از دانشش بروں مے کنند دندانے +
قیاس کن کہ چہ حالت بود دراں ساعت +
کہ از وجود عزیزش بدر رود جانے +

پیارے بہن بھائی پاس کھڑے ہوں گے - اُن کی آنکھوں سے آنسو کی لڑیاں جاری ہوں گی - وہ چاہیں گے - کہ تو مُنہ سے کچھ بولے - اور وہ تیرے الوداعی الفاظ سُنیں - مگر تو بول نہ سکیگا - اور بجز غرغرہ حلقوم تیرے مُنہ سے کوئی آواز نہ نکل سکیگی - اس بے بسی کی حالت کو دیکھکر معالج بھی جواب دیدیں گے - جھاڑنے پھُونکنے والے بھی سب چھوڑکر علیحدہ ہو جائیں گے - اور عالم قدس سے پکارنے والا پکاریگا مَنْ رَاقٍ ۚ اِلٰی رَبِّكَ يَوْمَئِذِ ٱلْمَسَاقُ - اے عزیز جان لے کہ یہ حالت دہلیز ہے اُن واقعات کی جو تجھ پہ دوسرے عالم میں گذرنے والے ہیں - اُس وقت بجز حسرت و ندامت اور رونے اور دانت پیسنے کے کچھ نہ ہوگا - ڈارون اور ہکسلی اور منڈال جن کی تحریروں نے تجھے گستاخ و بے باک بنایا ہے کوئی مدد نہ دے سکے گا -

صریح ہے - بلکہ حق الامر یہ ہے کہ آسمانوں اور زمین میں کوئی شے

پس اگر تو دنیا میں دم بھر کے دکھ سے بچنے کے لئے حد سے زیادہ احتیاطیں کام میں لاتا ہے - اور ادنے ادنے اشخاص کی نصیحت پر کاربند ہوتا ہے تو عذاب آخرت سے ایک دم غافل نہیں رہنا چاہئے - اور کوئی ایسی بے احتیاطی نہیں کرنی چاہئے جو دوسرے عالم میں باعث خرابی ہو -

نیکی کن اے عزیز و غنیمت شمار عمر
زاں پیشتر کہ بانگ برآید فلاں نماند

مسئلہ ثانی - جاننا چاہئے - کہ انسان کا جس قدر علم ہے وہ یا زمانہ ماضی سے متعلق ہے - یا زمانہ حال سے - یا زمانہ مستقبل سے - چونکہ زمانہ ہر وقت اور ہر آن میں متغیر ہوتا رہتا ہے - یعنے مستقبل حال بن جاتا ہے - اور حال ماضی بن جاتا ہے اس واسطے اسی طرح ہمارے علم میں بھی تغیر ہوتا رہتا ہے - مثلاً ہم کو عرصے کسوف آفتاب کا جو ۱۷ جون ۱۸۹۰ء کو وقوع میں آیا علم تھا - مگر تغیر زمان کے ساتھ ساتھ ہمارے اس علم میں بھی تغیر واقع ہوتا گیا - قبل از ۱۷ - جون ۱۸۹۰ء ہم کو یہ علم تھا کہ کسوف ہونے والا ہے - ۱۷ - جون کو بوقت کسوف اُس علم کی بجائے ہمارے ذہن میں یہ علم تھا کہ کسوف ہو رہا ہے - اور آج ۴ جولائی ۱۸۹۰ء کو ہمیں یہ علم ہے کہ کسوف ہو چکا ہے - یہ تینوں قسم کا علم ایکدوسرے سے اختلاف رکھتا ہے - یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک علم دوسرے کی جا بجا کام دیسکے - مثلاً جو علم ہم کو آج حاصل ہے کہ کسوف ہو چکا ہے وہ اگر بوقت کسوف ہمارے ذہن میں ہوتا یعنی جس وقت کسوف ہو رہا تھا اُس وقت

ذرہ بھر بھی اللہ تعالیٰ کے حکم سے پوشیدہ نہیں ہے ۔

یہ علم ہوتا کہ کسوف ہو چکا ہے تو یہ علم نہیں بلکہ جہل ہوتا۔ اسی طرح جب کسوف وقوع میں نہیں آیا تھا اُس وقت اُس کے وقوع کا علم ہوتا تو یہ بھی علم نہ ہوتا بلکہ جہل ہوتا ۔جس طرح زمانہ کے تعاقب سے ہمارے علم میں تغیر واقع ہوتا ہے اُسی طرح تبدیل جہت و تبدیل مکان سے ہمارے اس علم میں جو متعلق تشخصات جزئیات مثلاً زید و عمرو و بکر ہوتا ہے تغیر وقوع میں آتا ہے ۔ غرضکہ ان تغیرات سے محل تغیرات یعنے ذہن انسانی میں بھی تغیرات ہوتے رہتے ہیں ۔ مگر خدا تعالیٰ کی ذات ہر قسم کے تغیر و تبدل سے منزہ ہے اس لئے حکما قائل ہوئے ہیں ۔کہ اُس کا علم تغیر سے پاک ہے ۔کیونکہ اگر اُس کے علم میں تغیر ہو ۔تو اُس کی ذات محل تغیر ٹھیرے ۔ اس لئے یہ ماننا ضرور ہوا کہ اُس کا علم ہر حال و ہر آن میں یکساں رہتا ہے ۔لیکن اُنھوں نے اپنے زعم میں یہ سمجھا کہ اگر علم میں تغیرات نہوں اور ہر حالت میں یکساں رہے تو یہ صرف کُلیات کا علم ہوگا نہ جزئیات کا ۔ یعنے خدا تعالیٰ کو کلی طور پر کسوف کے ہونے اور زید و بکر کا من حیث الانسان ہونے کا تو علم ہوگا ۔ لیکن کسوف کی ان جزئیات کا کہ اب کسوف ہونے والا ہے ۔ اب ہو رہا ہے ۔ اب ہو چکا ہے ۔ زید اب کھڑا ہے ۔اب بیٹھا ہے۔ اب نماز پڑھتا ہے ۔نہیں ہوگا ۔کیونکہ اس قسم کا علم مقتضی تغیر ہے ۔جس سے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے ۔ مگر یہ خیال صحیح نہیں ہے ۔کہ جو کوئی باری تعالیٰ کو کلیات کا عالم قرار دیتا ہے ۔ وہ حضرت باری تعالیٰ عز اسمہ کو جزئیات سے ناواقف و بے خبر جانتا ہے ۔ بلکہ ممکن ہے ۔کہ عالم کلیات کہنے سے اُس کی مراد صرف

۳۔ عالم قدیم ہے	ازانجملہ فلاسفہ کا یہ قول ہے کہ عالم قدیم اور ازلی ہے

نفی علم احساسی ہو۔ اس صورت میں یہ بحث ایک لفظی نزاع رہجاتی ہے۔ منشاء غلطی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو اپنے علم پر قیاس کیا جاتا ہے۔ اور جو امور انسان اپنے علم کی نسبت ناممکن سمجھتا ہے اُن کو اُس کے علم کی نسبت بھی ناممکن سمجھتا ہے۔ لیکن انسان کا علم دو ذریعوں سے حاصل ہوتا ہے۔ ایک مجرد عقل سے۔ اور دوسرے حواس سے۔ ہمارے جتنے علم مجرد عقل سے حاصل ہوتے ہیں وہ کُلّی علم کہلاتے ہیں۔ اور جو بذریعہ حواس حاصل ہوتے ہیں وہ جزئی کہلاتے ہیں۔ صرف بذریعہ عقل بلا استمداد حواس ہم کسی طرح جزئیات کا علم حاصل نہیں کر سکتے۔ مگر علم باری تعالیٰ میں اس قسم کی تفریق نہیں ہے۔ جو علوم ہم کو عقل یا حواس کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں اُنکو وہ اپنی ذات سے معلوم کرتا ہے۔ ہم جو اُس کو سمیع و بصیر کہتے ہیں اُس کے یہ معنی نہیں ہیں۔ کہ جس طرح ہمارے مدرکات سمع و مدرکات بصر مختلف چیزیں ہیں اسی طرح اُس میں سمع و بصر دو مختلف قوتیں ہیں۔ نہیں۔ بلکہ سمیع و بصیر کے یہ معنے ہیں۔ کہ وہ ہر چیز کو یعنے جن کے جاننے والے کو ہم دنیا میں سمیع کہتے ہیں اور نیز اُن اشیأ کو جن کے جاننے والے کو ہم بصیر کہتے ہیں جانتا ہے۔ ورہ اُس کے علم میں کوئی تقسیم اس قسم کی نہیں ہے +

علیٰ ہٰذالقیاس زمانہ کی تقسیم ماضی و حال و استقبال میں محض انسانی تقسیم ہے۔ خدا کے نزدیک ماضی و حال و استقبال ازل و ابد سب یکساں ہے۔ پس جائز ہے کہ ہم اُس کے علم کو اپنے محدود ناچیز جزئی علم سے تمیز کرنے کے لئے علم کلی سے تعبیر کریں۔ جس کے صرف یہ معنے ہوں گے کہ اُس کے علم پر اطلاق

اہل اسلام میں ایک شخص بھی ایسا نہیں گذرا جس نے ذرہ بھر

ماضی و حال و استقبال نہیں ہو سکتا۔ بلکہ وہ سب جزئیات کو کلی طور پر جانتا ہے۔ لا یعزب عن علمہ مثقال ذرۃ فی السمٰوٰت ولا فی الارض۔ ماحصل اس تمام بحث کا یہ ہے کہ ہم خدا تعالیٰ کے ہر علم کو اصطلاحاً علم کلی کہتے ہیں اور اُس کے لئے لفظ جزئی کا استعمال نہیں کرتے۔ پس جو لوگ کہتے ہیں کہ باریتعالیٰ کو کلیات کا علم ہے جزئیات کا علم نہیں ہے۔ اس سے اگر اُن کی مراد وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی تو یہ عقیدہ عین اسلام کے مطابق ہے اور اس سے اعلےٰ درجہ کی تنزیہہ جناب باری تعالیٰ کی ظاہر ہوتی ہے۔ اور کچھ شک نہیں۔کہ امام صاحب کا حکم تکفیر ایسے اعتقاد پر اطلاق پذیر نہیں ہے + (مترجم)

مسئلہ ثالث - امام صاحب نے کتاب **التفرقۃ بین الاسلام والزندقہ** میں مسئلہ قدم عالم کو منجملہ اُن مسائل کے نہیں لکھا جن کے سبب تکفیر واجب ہے۔ اس لئے اس مسئلہ پر ہم کچھ زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں سمجھتے +

جو لوگ مادہ میں خواص واجبیہ تسلیم کرکے اور اُس کو اپنے وجود میں کسی واجب الوجود کا محتاج نہ پاکر قدم مادہ کے قائل ہوئے ہیں۔ اُن کے کافر ہونے میں تو کچھ کلام نہیں ہوسکتا۔ لیکن سوال اُن لوگوں کی نسبت ہے جو خدا پر بجمیع صفاتہ اور رسول پر بجمیع ماجاء بہ ایمان لائے ہیں۔ اور خدا کی ذات ہی کو محتاج الیہ و علۃ العلل کل کائنات کا سمجھتے ہیں۔ لیکن وہ یہ کہتے ہیں۔کہ چونکہ خدا تعالےٰ مع اپنی صفات کے جن میں ایک صفت ارادہ بھی ہے علۃ تامہ اس عالم کا ہے اور تخلف علۃ کا معلول سے جائز نہیں ہے۔ اس لئے مادہ بھی قدیم ہے۔ معہذا وہ مادہ کو قدیم

ان مسائل کو تسلیم کیا ہو۔ رہے دیگر مسائل علاوہ مسائل مذکورہ بالا کے مثلاً اُن کا نفی صفات کرنا اور ان کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے علیم ہے نہ ایسے علم کے ذریعہ سے جو زاید علی الذات ہو۔ یا اسی قسم کا اَور علم ہے۔ پس اس باب میں مذہب فلاسفہ مذہب معتزلہ کے قریب قریب ہے۔ اور معتزلیوں کو ایسے اقوال کے باعث کافر کہنا واجب نہیں ہے۔ اس کا ذکر ہم نے ایک علیحدہ کتاب "التفرقۃ بین الاسلام والزندقہ" میں کیا ہے۔ جس سے واضح ہوگا کہ جو اپنی رائے سے مخالفت کرنیوالے

دیگر مسائل میں تکفیر واجب نہیں +

بالذات نہیں کہتے۔ بلکہ اُن کے نزدیک قدیم بالذات صرف باری تعالیٰ ہے۔ اور قدم عالم اُس کے قدم حقیقی کا صرف ایک پرتوہ یا عکس ہے۔ وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ جس طرح قدم صفات کے ماننے سے تعدد وجباء یا قدما یا خدا کا مجبور و مضطر ہونا ثابت نہیں ہوتا اسی طرح قدم مادہ کے تسلیم کرنیسے بھی یہ امور لازم نہیں آتے +

ہم نہیں سمجھتے کہ امام صاحب کا حکم تکفیر ایسے اشخاص کے متعلق ہو سکتا ہے +

مشکل یہ ہے کہ کسی قول کی بناء پر حکم تکفیر دیا جاتا ہے۔ مگر اُس قول کا وہ مطلب قرار دیا جاتا ہے جو ہرگز اُس قول کے قائل کا نہیں ہوتا +

بوجوہات مذکورہ بالا ہماری رائے میں مسائل ثلثہ ایسے مسائل نہیں ہیں۔ کہ ہر حال میں اُن کے قائلین کی علی الاطلاق تکفیر واجب ہو۔ بلکہ اُن میں وہ تخصیصات قابل لحاظ ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں + (مترجم)

کی تکفیر پر جلدی کرتا ہے۔ اُس کی رائے فاسد ہے[1] +

[1] امام صاحب کتاب التفرقۃ بین الاسلام والزندقہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ۔ اہل اسلام کا کوئی فرقہ بھی ایسا نہیں ہے جو تاویل کا محتاج نہ ہوا ہو۔ سب سے تاویل سے پرہیز کرنے والے امام احمد بن حنبل ہیں اور اقسام تاویل سے سب سے بعید تاویل جس سے کلام اپنی حقیقت سے خارج ہوکر صرف مجاز و استعارہ ہی رہ جاتا ہے وہ وجود عقلی و شبہی سے تاویل کرنا ہے۔ مگر امام احمد بن حنبل ایسی بعید تاویل کرنے پر بھی مجبور ہوئے ہیں۔ ہر فرقہ گو کہ وہ کیسا ہی ظواہر آیات کا پابند رہا ہو اُس کو بھی تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔ صرف وہی شخص جو حد سے زیادہ جاہل اور غبی ہو تاویل کرنا نہ چاہے گا +

تاویل کے پانچ درجے ہیں۔ ظاہری معنے ہرایک چیز کے جس کی خبر دی گئی ہے وجود ذاتی ماننا ہے۔ جبکہ اُس کا وجود ذاتی ماننا متعذر ہو تو وجود حسی تسلیم کرنا ہے۔ اور جبکہ اُس کا تسلیم کرنا بھی متعذر ہو۔ تو وجود خیالی اور عقلی کا تسلیم کرنا ہے۔ اگر اُس کا تسلیم کرنا بھی متعذر ہو۔ تو وجود شبہی اور مجازی کا تسلیم کرنا ہے۔ ان پانچ مدارج تاویل پر اہل اسلام کے تمام فرقے متفق ہیں۔ اور اُن میں سے کوئی سی تاویل کرنی تکذیب رسول نہیں ہے۔ اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اِن تاویلوں کا جائز ہونا اس بات پر موقوف ہے۔ کہ بذریعہ دلیل کے اُن کے ظاہری معنوں کا محال ہونا ثابت ہو +

ان باتوں کے لئے دو مقام ہیں۔ ایک تو عوام خلق کا درجہ و مقام ہے اُن کے لئے تو یہی بہتر ہے کہ جو کچھ ہے اُس کو مانیں اور جو ظاہری معنے لفظ

۵۔ سیاست مدن

۵۔ سیاست مدن ۔ اس علم میں جو کچھ فلاسفہ نے کلام کیا ہے ۔ اُس کا تعلق تدبیر و اصلاح امور دینی و امور سلطنت سے ہے اور یہ سب کچھ فلاسفہ نے کتب مقدسہ سے لیا ہے جو انبیأ پر نازل ہوئیں یا اولیار سلف کی نصایح ماثورہ سے نقل کیا ہے +

تتمہ حاشیہ

کے ہیں اُس کے تغیر و تبدل سے قطعاً باز رہیں ۔ اور باب سوالات کو بالکل بند کردیں +

دوسرا اہل تحقیق کا مقام ہے ۔ جب اُن کے عقاید ماثورہ اور مرویہ ڈگمگانے لگیں تو اُن کو بقدر ضرورت بحث کرنی اور برہان قاطع کے سبب ظاہری معنوں کو ترک کردینا لایق ہے ۔ لیکن ایک دوسرے کی تکفیر اس وجہ پر کہ جس امر کو اُسنے برہان قاطع سمجھکر ظاہری معنوں کو ترک کیا ہے اُس کے سمجھنے مین اُس نے غلطی کی ہے نہیں ہوسکتی ۔ کیونکہ یہ بات آسان نہیں ہے ۔ برہان کیسی ہی ہو ۔ اور انصاف ہی سے لوگ اُسں پر غور کریں ۔ مگر تاہم اختلاف ہونا ناممکن نہیں ہے +

جن باتوں میں غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے ۔ وہ دو قسم ہیں ۔ ایک تو اصول عقاید سے متعلق ہیں ۔ اور دوسرے فروع سے ۔ اصول ایمان کے تین ہیں (۱) اِیْمَان بِاللہ ۔ (۲) وَ بِرُسُوْلِہٖ ۔ (۳) وَ بِالْیَوْمِ الْآخِرِ ۔ اِن کے سوا سب فروع ہیں +

بعض آدمی بغیر برہان کے اپنے گمان و وہم کے غلبہ سے تاویل کر بیٹھتے ہیں ۔ اگر وہ تاویل اصول عقاید سے متعلق نہ ہو تو ایسی صورت میں بھی تاویل کرنے والے کی تکفیر نہیں کرنی چاہئے +

۶۔ علم اخلاق

۶۔ علم اخلاق ۔ اس علم میں حاصل کلام فلاسفہ کا یہ ہے کہ اُنھوں نے صفات و اخلاق نفس کا حصر کیا ہے اور اُنکی اجناس و انواع اور اُن کے معالجات و مجاہدات کی کیفیت کو بیان کیا ہے۔ اس علم کو فلاسفہ نے کلام صوفیہ سے اخذ کیا ہے جو لذات دنیاوی سے رُوگردانی کرکے یاد الٰہی میں ہمیشہ مستغرق رہنے والے۔ ہوا و حرص سے لڑنے والے۔ اور راہِ خدا پر چلنے والے ہیں ۔ صوفیہ کرام کو مجاہدات کرتے کرتے بعض اخلاق نفس اور اُن کے عیوب اور اُنکے آفات اعمال کا انکشاف ہوا ہے ۔ اور اُنھوں نے اس کا بیان کیا ہے فلاسفہ نے ان امور کو اُن سے اخذ کرکے اپنے کلام میں ملا لیا ۔ تاکہ اُس کے وسیلہ سے اور اُس کی بدولت زیب و زینت پاکر اُنکے خیالات باطل کی ترویج ہو ÷

اس علم کا ماخذ کلام صوفیہ ہے

ان فلاسفہ کے زمانہ میں، بلکہ ہر زمانہ میں خدا پرست بزرگ بھی ہوتے رہے ہیں ۔ خداوند تعالیٰ نے دنیا کو کبھی ایسے لوگوں سے خالی نہیں رکھا ہے ۔ یہ لوگ زمین کی اوتاد ہیں ۔ اور اُن کی برکت سے اہل زمین پر رحمت نازل ہوتی ہے ۔ جیساکہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ رسُولخدا صلعم نے فرمایا ۔ کہ اُن کی برکت سے ہی اہل زمین پر بارش ہوتی ہے اور اُن کی برکت سے ہی رزق ملتا ہے ۔ اور اصحاب کہف ایسے ہی لوگوں میں تھے ÷

زمانہ سلف میں اِن فلاسفہ کا مذہب وُہی تھا جس پر قرآن مجید

امتزاج کلام صوفیہ و فلاسفہ سے دو آفتیں پیدا ہوئیں

ناطق ہے۔ لیکن چونکہ اُنھوں نے کلام نبوت اور کلام صوفیہ کو اپنی کتابوں میں ملالیا۔ اس سے دو آفتیں پیدا ہوئیں۔ یعنی ایک آفت تو اُس شخص کے حق میں جس نے مسائل فلسفہ کو قبول کیا۔ اور دوسری اُس شخص کے حق میں جسنے مسائل مذکورہ کی تردید کی۔ جو آفت کہ تردید کرنے والوں کے حق میں پیدا

آفت اوّل۔ ہر قول فلاسفہ سے بلا امتیاز حق و باطل انکار کیا گیا

ہوئی۔ وہ ایک آفت عظیم تھی۔ کیونکہ ضعیف العقل لوگوں میں سے ایک گروہ نے یہ گمان کیا کہ چونکہ یہ کلام اُن کی کتابوں میں مندرج اور اُن کی جھوٹی باتوں میں مخلوط ہے۔ اس لئے لازم ہے۔ کہ اُس سے علیحدگی اختیار بجاوے اور اُس کا ذکر تک زبان پر نہیں آنا چاہئے۔ بلکہ اُس کے ذکر والے پر عمل منکر کے ارتکاب کا الزام لگایا جاوے۔ اور اس کی وجہ یہ ہوئی کہ ان لوگوں نے پہلے یہ کلام نہ سنا تھا۔ اور سنا تو سب سے اوّل انھیں فلاسفہ سے سنا۔ اس لئے اپنے ضُعف عقل سے اُنھوں نے یہ بھی سمجھا۔ کہ چونکہ اس کلام کا قائل جھوٹا ہے اس لئے یہ کلام بھی باطل ہے۔ اس کی ایسی مثال ہے۔ کہ ایک شخص کسی نصرانی سے سنتا ہے کہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ عِیْسیٰ رَسُوْلُ اللّٰہِ اور اس قول کو بُرا سمجھتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ یہ تو نصرانی کا قول ہے۔ اُس سے اتنا نہیں ہوسکتا کہ ذرا ٹھیرے اور تامل کرے کہ نصرانی جو کافر ہے تو کیا بوجہ اس قول کے ہے۔ یا بلحاظ اس بات کے کہ وہ نبوت محمدؐ صلعم سے انکا

کرتا ہے۔ اگر بجز اس انکار کے اُس کے کفر کی اَور کوئی وجہ نہیں
ہے تو یہ ہرگز نہیں چاہئے کہ اُن امور میں جو حقیقت میں موجب
کفر نصرانی نہیں ہیں مثلاً کسی ایسے امر میں جو فی نفسہ حق ہے گو اُس کو
وہ نصرانی بھی حق جانتا ہو اُس کی مخالفت کی جائے۔ یہ عادت
ضعیف العقل لوگوں کی ہے جو شناخت حق کا مدار لوگوں پر رکھتے
ہیں اور یہ نہیں کرتے کہ حق کے ذریعہ سے لوگوں کو شناخت کریں
لیکن عاقل آدمی سرتاج عقلاء حضرت علی کرم اللہ وجہ کی پیروی
کرتے ہیں۔ جنھوں نے فرمایا۔ کہ شناخت حق بذریعہ شناخت آدمی مت
کرو۔ بلکہ اوّل شناخت حق حاصل کرو۔ پھر اہل الحق کی خود ہی شناخت
ہوجاوے گی۔ پس صاحب عقل معرفت حق حاصل کرتے ہیں۔ اور
پھر نفس قول پر نظر کرتے ہیں۔ اگر وہ حق ہوا۔ تو خواہ اُسکا قایل
جھوٹا ہو یا سچا اُس کو قبول کرلیتے ہیں۔ بلکہ عاقل آدمی بارہا اہل
ضلالت کے اقوال میں سے بھی امر حق نکال لینا چاہتا ہے۔ کیونکہ وہ
جانتا ہے۔ کہ زر خالص خاک میں سے ہی نکلتا ہے۔ اور اگر صراف کو
اپنی بصیرت پر وثوق ہو۔ تو اس بات کا کچھ خوف نہیں کہ وہ کیسۂ سکہ
غیر خالص میں ہاتھ ڈالے اور کھرے کو کھوٹے اور جھوٹے مال سے تمیز
کرکے علیحدہ کرلے۔ کھوٹے سکّہ چلانے والے سے معاملہ کرنا ایک گنوار
دیہاتی کے حق میں باعث زجر ہو سکتا ہے۔ لیکن ایک سمجھدار صرّاف
کے حق میں ایسا نہیں ہو سکتا۔ کنارۂ دریا پر جانے سے اُس شخص کو

منع کیا کرتے ہیں۔ جو شناوری نہ جانتا ہو۔ نہ تیراک کامل کو۔ اور سانپ کو ہاتھ لگانے سے بچے کو روکا کرتے ہیں نہ افسوں گر ماہر کو۔ قسم ہے کہ اکثر خلقت کو اپنی نسبت یہ ظن غالب ہوگیا ہے۔ کہ ہم کو حق و باطل اور ہدایت و ضلالت کے تمیز کرنے میں کمال درجہ کی عقل و دانائی اور مہارت ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہو خلقت کو گمراہ لوگوں کی کتابوں کے مطالعہ سے روکنا واجب ہے۔ کیونکہ اگر وہ اُس آفت سے جو ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں بچ بھی گئے لیکن دوسری آفت سے جسکا ہم ابھی ذکر کرنے والے ہیں نہیں بچ سکنے کے ٭

جن لوگوں کی طبیعتوں میں علوم مستحکم نہیں ہوئے۔ اور جن کی آنکھیں خدا تعالیٰ نے ایسی نہیں کھولیں کہ اُن کو مذاہب کی غایت مقصد سوجھے اُنھوں نے ہمارے بعض کلمات پر بھی جو ہم نے اپنی تصنیفات میں اسرار علوم دین میں بیان کئے ہیں اعتراضات کئے ہیں۔ اور یہ سمجھا ہے کہ ہم نے وہ کلمات فلاسفۂ متقدمین سے لئے ہیں حالانکہ اُن میں سے بعض خاص اپنے طبعزاد خیالات ہیں۔ اور یہ کچھ تعجب کی بات نہیں کہ ایک راہگیر کا قدم دوسرے راہگیر کے نقش پر پڑے۔ اور اُن میں سے بعض کلمات کتب شرعیہ میں پائے جاتے ہیں۔ اور وہ کلمات زیادہ تر کتب تصوف میں موجود ہیں۔ اور اچھا فرض کرو۔ کہ کلمات مذکورہ بجز کتب فلاسفہ کے اَور کہیں نہیں پائے جاتے۔ لیکن جب کلمات فی نفسہ معقول ہوں اور دلایل منطقی سے

اُن کی تائید ہوتی ہو اور کتاب وسُنّت کے مخالف نہ ہوں تو یہ ہرگز مناسب نہیں۔ کہ اُن سے کنارہ کشی اور انکار کیا جائے۔ کیونکہ اگر ہم یہ طریق اختیار کریں اور جس امر حق کی طرف کسی پیرو دین باطل کا خیال گیا ہو اُس کی ترک کرنے لگیں۔ تو ہم کو امور حق کا بہت سا حصّہ چھوڑنا پڑے گا۔ اور یہ بھی لازم آئیگا کہ جملہ آیات قرآن مجید و احادیث نبوی و حکایات سلف صالحین و اقوال حکماء و علماء صوفیہ سے بھی کنارہ کیا جائے۔ کیونکہ مصنف کتاب اخوان الصّفاء[1] نے اُن کو بطور شہادت اپنی کتاب میں درج کیا ہے اور اُن کے ذریعہ سے احمقوں کے دلوں کو اپنی طرف کھینچا ہے۔ نتیجہ اُس کا یہ ہوگا۔ کہ دین باطل کے پیرو حق کو اپنی کتابوں میں درج کر کر ہم سے چھین لیں گے۔ اقل درجہ عالم کا یہ ہے کہ وہ جاہل گنوار کی طرح نہ ہو۔ پس اُس کو شہد سے گو کہ وہ آلۂ حجامت میں ہو پرہیز نہیں کرنا چاہیئے۔ اُس کو یہ بات بہ تحقیق معلوم ہونی چاہیئے۔ کہ آلۂ حجامت سے نفس شہد میں

[1] یہ ایک ضخیم کتاب ہے چار مجلدات میں جو ۵۲ علوم پر مشتمل ہے اور جس میں ہر ایک علم پر ایک مستقل رسالہ لکھا گیا ہے۔ جو رسالہ الٰہیات پر ہے اُس میں حقیقت نبوت و معاد کو فلسفیانہ ڈھنگ پر بیان کیا ہے۔ خیال کیا گیا ہے۔ کہ اس کتاب کو جیسا اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے بہت سے اشخاص نے ملکر لکھا ہے۔ مگر عموماً وہ احمد ابن عبداللہ کیغز منسوب کی جاتی ہے + (مترجم)

کوئی تغیر واقع نہیں ہوسکتا - طبیعت کا اُس سے متنفر ہونا جہل عامی پر
مبنی ہے - اور منشار اُس کا یہ ہے - کہ آلۂ حجامت ناپاک خون کے
واسطے موضوع ہے - پس جاہل شخص یہ سمجھتا ہے کہ خون شاید
آلۂ حجامت میں پڑنے کی وجہ سے ہی ناپاک ہوگیا ہے - اور اتنا
نہیں جانتا کہ وجہ ناپاکی کی تو اَور صفت ہے جو خود اُس کی ذات
میں ہے - اگر شہد میں وہ صفت موجود نہیں ہے - تو ایک ظرف
خاص میں پڑنے سے اُس کو وہ صفت حاصل نہیں ہوسکتی - پس
ضرور نہیں کہ اُس ظرف میں آجانے سے شہد ناپاک ہوجاوے - یہ
ایک وہم باطل ہے جو اکثر لوگوں کے دلوں پر غالب ہو رہا ہے - جب
تم کسی کلام کا ذکر کرو اور اُس کلام کو کسی ایسے شخص کی طرف منسوب
کرو جس کی نسبت وہ حسن عقیدت رکھتے ہیں تو وہ لوگ فوراً اُس کلام
کو گو وہ باطل ہی کیوں نہ ہو قبول کرلیں گے - لیکن اگر اُس کلام کو
ایسے شخص کی طرف منسوب کرو جو اُن کے نزدیک بد اعتقاد ہے تو گو
وہ کلام سچا ہی کیوں نہ ہو وہ ہرگز اُس کو قبول نہیں کرنے کے -
غرضیکہ اُن کا ہمیشہ یہی وتیرہ ہے - کہ حق کی شناخت بذریعہ قائل کے
کرتے ہیں - یہ نہیں کرتے کہ قائل کی شناخت بذریعہ حق کے کریں - سو
یہ نہایت گمراہی ہے - پس یہ آفت تو وہ ہے کہ جو قبول نہ کرنے سے
پیدا ہوتی ہے -

آفت دوم یعنے قبول کرنے کی آفت - جو شخص کتب فلاسفہ

آفت دوم ۔ فلاسفہ کے بعض اقوال حق کے ساتھ دھوکے سے اقوال باطل بھی قبول کر لئے جاتے ہیں +

مثلاً اخوان الصّفا وغیرہ کا مطالعہ کرتا ہے اور اُن کلمات کو دیکھتا ہے جو اُنھوں نے انبیا کے کلام حکمت نظام و اقوال صوفیہ کرام سے لے کر اپنے کلام میں ملائے ہیں تو وہ اُس کو اچھے لگتے ہیں ۔ اور وہ اُن کو قبول کر لیتا ہے ۔ اور اُن کی نسبت حسن عقیدت رکھنے لگتا ہے ۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے ۔ کہ جو کچھ اُس نے دیکھا اور پسند کیا ہے اُس کے حسن ظن کی وجہ سے وہ اُن باطل باتوں کو بھی جو اُس میں ملی ہوئی ہوتی ہیں ۔ قبول کر لیتا ہے ۔ یہ اصل میں ایک قسم کا فریب ہے جس کے ذریعہ سے آہستہ آہستہ باطل کی طرف کھینچا جاتا ہے اور بوجہ اس آفت کے کتب فلاسفہ کے مطالعہ سے زجر واجب ہے کیونکہ اُن میں بہت خطرناک باتیں اور دھوکے ہیں ۔ اور جس طرح اُس شخص کو جو شناوری نہ جانتا ہو دریا کے کناروں کی پھسلن سے بچانا واجب ہے اسی طرح خلقت کو ان کتابوں کے مطالعہ سے بچانا واجب ہے ۔ اور جس طرح سانپوں کے چھونے سے بچوں کی حفاظت کرنی واجب ہے ۔ اسی طرح اس بات کی بھی حفاظت واجب ہے کہ لوگوں کے کانوں میں فلاسفہ کے اقوال جن میں جھوٹ سچ سب کچھ ملا ہوا ہے نہ پہنچنے پائیں ۔ افسوں گر پر واجب ہے کہ اپنے خورد سال بچّہ کے روبرو سانپ کو ہاتھ نہ لگائے ۔ جبکہ اُس کو معلوم ہے کہ وہ بچہ بھی اُسی کی ریس کرے گا اور گمان کرلے گا کہ میں بھی یہ کام کر سکتا ہوں بلکہ افسوں گر

پر واجب ہے کہ بچہ کو سانپ سے اس طرح پر ڈراوے کہ اُس کے روبرو خود سانپ سے بچتا رہے ۔اسی طرح عالم پر جو اپنے علم میں مضبوط ہے بعینہٖ یہی کرنا واجب ہے ۔ پھر دیکھو کہ افسوں گر کامل سانپ پکڑتا ہے ۔چونکہ وہ زہر و تریاق کو پہچانتا ہے تو وہ تریاق کو تو علیحدہ نکال لیتا ہے ۔اور زہر کو کھو دیتا ہے ۔ ایسے افسوں گر کو یہ مناسب نہیں۔کہ جو شخص حاجتمند تریاق ہو اُس پر تریاق کے دینے میں بُخل کرے ۔ علی ہٰذالقیاس ایک صراف مبصر جو کھوٹے کھرے کا فرق بخوبی جانتا ہے جب اپنا ہاتھ کیسۂ سکۂ غیر خالص میں ڈالتا ہے تو زر خالص کو علیحدہ نکال لیتا ہے ۔اور جُھوٹے سکہ اور ردّی مال کو پرے پھینک دیتا ہے ۔ یہ مناسب نہیں۔کہ ایسے شخص کو جو حاجتمند زر خالص ہو اُس کے دینے میں بخل کرے ۔بعینہٖ یہی طریقہ عالم کو اختیار کرنا چاہئے ۔جب حاجتمند تریاق یہ جان کر کہ یہ شئے سانپ میں سے نکالی گئی ہے جو مرکز زہر ہے اُس کے لینے سے ہچکچائے ۔ اور مسکین محتاج شخص سونا لینے میں باہں خیال تامّل کرے کہ جس کیسہ میں سے یہ نکالا گیا ہے ۔اُس میں تو کھوٹے سکّے تھے تو اُس کو آگاہ کرنا اور یہ کہنا واجب ہے کہ تمھاری نفرت محض جہالت ہے ۔اور اس نفرت کے باعث تم اُس فائدہ سے جو مطلوب ہے محروم رہوگے ۔ اور اُن کو یہ بھی ذہن نشین کرا دینا چاہئے کہ زر خالص اور زر غیر خالص کے باہم ایک جگہ ہونے سے جس طرح یہ نہیں ہوسکتا کہ غیر خالص

خالص بن جائے - اسی طرح خالص غیر خالص نہیں بن سکتا - علی ہذا القیاس حق و باطل کے باہم ایک جگہ ہونے سے جس طرح حق کا باطل ہوجانا ممکن نہیں اسی طرح باطل کا حق ہوجانا بھی ممکن نہیں ہے +

فلسفہ کی آفتوں اور دشواریوں کا بس ہم اسی قدر ذکر کرنا چاہتے تھے جو اوپر مذکور ہوا +

مذہب تعلیم[۱] اور اُس کی آفات

امام صاحب مذہب اہل تعلیم کی تحقیق شروع کرتے ہیں

جب میں علم فلسفہ سے فراغت پا چکا اور اُس کی تحصیل و تفہیم کر چکا اور جو کچھ اُس میں کھوٹ تھا وہ بھی دریافت کر چکا تو مجھ کو معلوم ہوا کہ اس علم سے بھی میری

حاشیہ

[۱] اھل تعلیم ایک فرقہ ہے اہل بدعت کا جو اپنے تئیں شیعہ کہتے ہیں۔ یہ فرقہ کئی ناموں سے مشہور ہے۔ خراسان میں تعلیمیہ یا اھل تعلیم و ملاحدہ اور عراق میں مزدکیہ و قرامطہ کے نام سے نامزد ہے - اس فرقہ کو باطنیہ بھی کہتے ہیں - کیونکہ اُن کا بڑا اصول مذہب یہ ہے کہ ہر ظاہر کے لئے باطن ہونا ضرور ہے - اور وہ اس اصول کے مطابق شریعت کے جملہ احکام ظاہری کی تاویل کرتے ہیں - چنانچہ اُن کے نزدیک وضو سے مراد متابعت امام اختیار کرنا ہے اور نماز سے بدلیل قولہ تعالیٰ الصّلوٰۃ تنھیٰ عن الفحشاء والمنکر رسول مراد ہے - اور غسل سے تجدید عہد اور زکوٰۃ سے تزکیہ نفس اور روزہ سے محافظت

پوری پوری غرض حاصل نہیں ہوسکتی - اور عقل کو ایسا استقلال نصیب نہیں کہ جمیع مطالب پر حاوی ہو سکے - اور نہ اس سے ایسا انکشاف حاصل ہوسکتا ہے کہ تمام مشکلات پر سے حجاب اُٹھ جائے - چونکہ اہل تعلیم نے غایت درجہ کی شہرت حاصل کی ہوئی ہے اور خلقت میں ان کا یہ دعوے مشہور ہے - کہ ہم کو معانی امور کی معرفت امام معصوم قائم بالحق سے حاصل ہوئی ہے - اس لئے میں نے یہ ارادہ کیا کہ مقالات اہل تعلیم کی تفتیش کروں - اور دیکھوں کہ اُن کی کتابوں میں کیا لکھا ہے - میرا یہ ارادہ ہی ہورہا تھا - کہ خلیفۂ[*] وقت کی طرف سے ایک حکم تاکیدی پہونچا - کہ ایک ایسی کتاب تصنیف کرو جس سے مذہب اہل تعلیم کی حقیقت کھُل جائے - میں اس حکم کی تعمیل سے انکار نہیں کرسکتا تھا - اور یہ حکم میرے اصلی دلی

خلیفہ وقت کا حکم امام صاحب کے نام

اسرار امام اور زنا سے افشار اسرار دین مراد ہے +

امام غزالیؒ صاحب کے زمانہ میں اس فرقہ کو بہت فروغ حاصل ہوگیا تھا اور حسن صباح نے جو اُن ایام میں اُن کا پیشرو تھا پولیٹکل طاقت پیدا کرکے خلفۂ عباسیہ کے دلوں میں بھی اپنا رعب بٹھا دیا تھا +

فرقہ باطنیہ نے اپنے مسائل مذہبی میں بہت سے اقوال فلاسفہ ملاکر علوم حکمیہ کے طرز پر کتب مذہبی تصنیف کی تھیں - امام غزالیؒ صاحب نے اس فرقہ کی تردید میں متعدد کتابیں لکھیں - چنانچہ اسی کتاب میں آیندہ اس امر کا بتفصیل ذکر آئیگا + (مترجم)

---

* یعنے ابوالعباس احمد المستظہر باللہ جو اس وقت خلیفہ تھے ۱۲ +

مقصد کے انجام کے لئے ایک اور تحریک خارجی ہوگئی - پس میں نے اس کام کو اس طرح پر شروع کیا - کہ اہل تعلیم کی کتابوں کو ڈھونڈھنے اور اُن کے اقوال جمع کرنے لگا - میں نے ان لوگوں کے بعض اقوال جدید سنے تھے - جو خاص اس زمانہ کے لوگوں کے خیالات سے پیدا ہوئے ہیں - اور اُن کے علماً سلف کے طریق معہود سے مختلف ہیں - پس میں نے ان اقوال کو جمع کرکے نہایت عمدگی سے مرتب کیا - اور بعد تحقیق کے اُن کا پُورا پُورا جواب تحریر کیا - یہاں تک کہ بعض اہل حق مجھ سے نہایت آشفتہ خاطر ہوئے - کہ میں نے اہل تعلیم کے دلایل کی تقریر میں بہت مبالغہ کیا ہے - اور مجھ سے کہنے لگے - کہ اس قسم کی تقریر کرنا گویا اہل تعلیم کے فائدہ کے لئے خود کوشش کرنا ہے - اور اگر تو اس قسم کے مُشبہات کی خود تحقیق و تربیت نہ کرتا - تو ان لوگوں میں تو اس قدر ہمت نہ تھی کہ اپنے مذہب کی تائید میں اس قدر تقریر کرسکتے +

امام صاحب سے بعض اہل حق کا رنجیدہ ہونا کہ تردید مخالفین سے اُن کے شُبہات کی اشاعت ہوتی ہے

اہل حق کا اس طرح پر آشفتہ خاطر ہونا ایک وجہ سے سچا تھا - کیونکہ جب حارث محاسبی نے مذہب معتزلہ کی تردید میں ایک کتاب تصنیف کی تھی تو احمد حنبل بھی اس بات پر اُن سے آشفتہ خاطر ہوگئے تھے اس پر حارث* محاسبی نے جواب دیا تھا - کہ بدعت کی تردید کرنا فرض

* حارث محاسبی اکابر علماء دین میں سے ہوئے ہیں - حضرت امام احمد حنبل کے ہمعصر تھے علم کلام میں سب سے اول کتاب تصنیف کرنے کی عزت انھیں کو حاصل ہے + ۱۲

ہے۔ احمدؒ نے کہا کہ ہاں یہ سچ ہے۔ پر اوّل تو نے بدعتیوں کے شبہات بیان کئے ہیں اور پھر اُن کا جواب دیا ہے۔ لیکن یہ اندیشہ کس طرح رفع ہوسکتا ہے۔ کہ شاید اُس شبہ کو کوئی ایسا شخص مطالعہ کرے جو شبہ کو بہ خوبی سمجھ لے۔ لیکن وہ جواب کی طرف متوجہ نہ ہو یا جواب کی طرف متوجہ تو ہو لیکن وہ اُس کو سمجھ نہ سکے۔ احمدؒ نے جو کچھ کہا وہ سچ ہے۔ لیکن یہ بات اُس قسم کے شبہ کی بابت صحیح ہو سکتی ہے جو مشہور اور شائع نہ ہوا ہو۔ لیکن جب کوئی شبہ شایع ہو جاوے تو اُس کا جواب دینا واجب ہے اور جواب بغیر اس کے ممکن نہیں ہے کہ اول شبہ کی تقریر کی جائے۔ ہاں البتہ یہ ضرورت ہے۔ کہ زبردستی تکلف کرکے کوئی شبہ پیدا نہ کیا جاوے۔ چنانچہ میں نے کوئی شبہ بذریعہ تکلف پیدا نہیں کیا۔ بلکہ یہ شبہات میں نے ایک شخص سے منجملہ اپنے احباب کے سُنے تھے۔ جو اہل تعلیم میں شامل ہوگیا تھا۔ اور اُس نے اُن کا مذہب اختیار کر لیا تھا۔ وہ بیان کرتا تھا کہ اہل تعلیم اُن مصنفوں کی تصنیفات پر جو وہ اہل تعلیم کی ردّ میں

(حاشیہ: شبہ مذکورہ بالا کا جواب)

ف: یہ نہایت معقول جواب تھا۔ اس زمانہ میں بھی ہمارے علماء دین جو نہیں جانتے کہ علوم حکمیہ کے شیوع نے کس درجہ تک لوگوں کے دلوں میں مذہب کی صداقت کی نسبت شبہات پیدا کر دیئے ہیں اسی قسم کے وہمی خطروں کی بناء پر مباحث کلامیہ کی اشاعت کے مخالف ہیں۔ مگر وہ اس مخالفت سے اسلام کو سخت ضرر پہونچاتے ہیں۔ (مترجم)

تصنیف کرتے ہیں ہنستے ہیں۔ کیونکہ ان مصنفوں نے اہل تعلیم کے
دلایل کو نہیں سمجھا۔ چنانچہ اُسی دوست نے ان دلایل کا ذکر کیا اور
اہل تعلیم کی طرف سے اُن کو حکایتاً بیان کیا۔ مجھ کو یہ گوارا نہ ہوا کہ
میری نسبت یہ گمان کیا جائے کہ میں ان لوگوں کے اصل دلایل سے
ناواقف ہوں۔ پس میں نے اسی واسطے اُن دلایل کو بیان کیا۔ اور
میں نے اپنی نسبت اس گمان کا ہونا بھی بہتر نہ سمجھا کہ گو میں نے
وہ دلایل سُنے تو ہیں۔ لیکن اُن کو سمجھا نہیں ہے۔ اس لئے میں نے
اُن کے دلایل کی تقریر بھی کی ہے۔ اور مقصد کلام یہ ہے کہ جہانتک
اُن کے شبہات کی تقریر کرنی ممکن تھی وہاں تک میں نے تقریر کی ہے
اور پھر اُس کا فساد اور یہ امر ظاہر کیا ہے کہ اُن کے کلام کا کوئی نتیجہ یا
حاصل نہیں ہے۔ اور اگر اسلام کے جاہل دوستوں کی طرف سے کج بحثی نہ
ہوتی۔ تو یہ بدعت باوجود اس قدر ضعف کے اس درجہ تک نہ پہنچتی لیکن
شدت تعصب نے حامیان حق کو اس بات پر آمادہ کیا کہ اہل تعلیم کے
ساتھ اُن کے مقدمات کلام میں نزاع کو طول دیں۔ اور اُن کے ہر قول
سے انکار کریں۔ حتی کہ ان لوگوں نے اہل تعلیم کے اس دعوے سے
بھی انکار کیا کہ انسانوں کو تعلیم اور معلم کی ضرورت ہے۔ اور ہر ایک معلم
صلاحیت تعلیم نہیں رکھتا۔ بلکہ ضرور ہے کہ ایک معلم معصوم ہو۔ لیکن
در باب اظہار ضرورت تعلیم و معلم دلایل اہل تعلیم غالب رہیں۔ اور اُن
کے مقابلہ میں قول منکرین کمزور رہا۔ اس پر بعض لوگ نہایت مغرور

ہوئے - اور سمجھا کر یہ کامیابی اس وجہ سے ہوئی - کہ ہمارا مذہب قوی اور ہمارے مخالفوں کا مذہب ضعیف ہے - اور یہ نہ سمجھا کہ اُس کی وجہ یہ ہے کہ خود مددگاران حق ضعیف ہیں اور طریق نصرت حق سے ناواقف ہیں +

بعض خدشات اہل اسلام کا جواب

ایسی حالت میں اس بات کا اقرار کرنا بہتر ہے کہ معلم کی ضرورت ہے اور اس کا بھی کہ بے شک وہ معلم معصوم ہے پر ہمارا معلم معصوم محمد صلعم ہے - اب اگر وہ یہ کہیں کہ ان کا تو انتقال ہوچکا ہے تو ہم کہیں گے کہ تمھارا معلم غایب ہے - پھر اگر وہ یہ کہیں کہ ہمارے معلم نے دعوت حق کرنے والوں کو تعلیم دیکر مختلف شہروں میں منتشر کیا ہے - اور وہ اس بات کا منتظر ہے - کہ لوگوں میں اگر کوئی اختلاف واقع ہو یا اُن کو کوئی مشکل پیش آئے تو وہ اُسکی طرف رجوع کریں تو اُس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ ہمارے معلم نے بھی دعوت حق کرنے والوں کو علم سکھایا ہے - اور اُن کو مختلف شہروں میں منتشر کیا ہے - اور تعلیم کو کامل وجہ پر پہونچادیا ہے - جیساکہ خدا تعالےٰ نے فرمایا ہے الیوم اکملت لکم دینکم اور تعلیم کے کامل ہوجانے کے بعد جس طرح غایب ہوجانے سے کچھ ضرر نہیں ہوسکتا - اسی طرح اُسکے مر جانے سے کچھ ضرر نہیں ہو سکتا +

اب اُن کا ایک سوال باقی رہا کہ جس امر کی نسبت ہم نے معلم سے کچھ نہیں سنا ہے اُس میں کس طور سے حکم دیں

بذریعہ نص کے حکم دیں ؟ مگر ہم نے کبھی کوئی نص نہیں سنی۔ کیا بذریعہ اجتہادِ رائے کے حکم دیں ؟ مگر اُس میں اختلاف واقع ہونے کا خوف ہے۔ سو اس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں۔ کہ ایسی صورت میں ہم اُس طور پر عمل کریں گے جس طرح پر معاذؓ نے کیا تھا۔ جن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے جانب یمن دعوت اسلام کے لئے بھیجا تھا۔ پس بصورت ہونے نص کے ہم اُس کے بموجب حکم دیدیں گے۔ اور بصورت نہونے نص کے اجتہاد سے حکم دیں گے۔ چنانچہ اہل تعلیم کے دعوت کرنیوالے بھی جب امام سے بہت دور مثلاً انتہا مشرق کی طرف ہوتے ہیں۔ تو اسی طریق پر عمل کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ بذریعہ نص حکم دیا جائے کیا وجہ کہ نصوص متناہیہ واقعات غیر متناہیہ کے لئے کافی نہیں ہوسکتے اور نہ یہ ممکن ہے۔ کہ ہر ایک واقع کے لئے امام کے شہر کی طرف رجوع کریں۔ اور بعد قطع مسافت پھر واپس آویں۔ ممکن ہے کہ اس عرصہ میں سوال کنندہ مرجائے۔ اور جو فائدہ رجوع سے مقصود تھا وہ فوت ہوجائے۔ دیکھو جس شخص کو سمت قبلہ میں شک ہو اُس کو بجز اسکے اَور کوئی چارہ نہیں۔ کہ اجتہاد سے نماز ادا کرے۔ کیونکہ اگر وہ تحقیق سمت قبلہ کے لئے امام کے شہر کی طرف رجوع کرے گا تو نماز کا وقت فوت ہو جائیگا۔ پس جس صورت میں بناء ظن پر جہت غیر قبلہ کیطرف نماز جائز ہے۔ اور یہ کہا جاتا ہے۔ کہ اجتہاد میں غلطی کرنے والے کے لئے ایک اجر اور صحت والے کے لئے دو اجر ہیں۔ تو اسی طرح جملہ اُمورِ

اجتہادی کا حال ہے۔ اور علی ہذالقیاس فقیروں کو زکوٰۃ کے روپیہ کے دینے کی نسبت سمجھنا چاہئے۔ اکثر ایسا اتفاق ہوتا ہے۔ کہ ایک شخص اپنے اجتہاد سے کسی آدمی کو فقیر سمجھتا ہے۔ اور وہ حقیقت میں دولتمند ہوتا ہے اور اپنے حال کو اخفا کرتا ہے۔ سو اگر ایسا شخص غلطی بھی کرے تو اُس غلطی پر اُس کو کچھ مواخذہ نہ ہوگا۔ کیونکہ مواخذہ ہر شخص پر صرف بموجب اُس کے اعتقاد کے ہوتا ہے۔ اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ہر ایک شخص کے مخالف کا اعتقاد بھی اُسی درجہ کا ہے جس درجہ کا اُس کا اپنا اعتقاد ہے۔ تو ہم یہ جواب دیں گے کہ ہر شخص کو خود اپنے اعتقاد کی پیروی کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ جس طرح کہ سمت قبلہ میں اجتہاد کرنے والا اپنے اعتقاد کی پیروی کرتا ہے گو کوئی اَور شخص اُسکی مخالفت کرے۔ اب اگر یہ اعتراض کیا جائے۔ کہ اس صورت میں مقلد پر امام ابوحنیفہ و شافعی رحمہا اللہ تعالیٰ کی پیروی کرنا لازم ہے یا کسی اَور کی؟ تو ہم یہ پوچھیں گے۔ کہ مقلد کو جب سمت قبلہ کی نسبت اشتباہ ہو اور اجتہاد کرنے والوں میں اختلاف واقع ہو۔ تو اُس کو کیا کرنا چاہئے؟ غالباً اس کا یہی جواب دے گا کہ وہ اپنے دل سے اجتہاد کرے۔ کہ وہ دلایل قبلہ کے باب میں کسی شخص کو سب سے عالم اور سب سے فاضل سمجھتا ہے۔ سو اُسی کے اجتہاد کی پیروی کرنی لازم ہے۔ اسی طرح پر مذاہب کا حال ہے۔ پس خلقت کا اجتہاد کی طرف رجوع کرنا امر ضروری ہے۔ انبیاء و آئمہ بھی باوجود علم کے کبھی کبھی غلطی کرتے

تھے۔ چنانچہ خود رسول علیہ السلام نے فرمایا ہے۔ کہ میں صرف بموجب ظاہر کے حکم کرتا ہوں۔ اور بھیدوں کا مالک خدا ہے۔ یعنے میں غالب ظن پر جو قول شواہد سے حاصل ہوتا ہے حکم کرتا ہوں۔ اور قول شواہد میں کبھی کبھی خطائیں بھی ہوتی تھیں۔ پس جب ایسے اجتہادی امور میں انبیا بھی خطا سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔ تو اور اشخاص کیا اُمید رکھ سکتے ہیں ؟

اس مقام پر اہل تعلیم کے دو سوال ہیں۔ ایک یہ کہ اگرچہ قول مذکورۂ بالا امور اجتہادی کے باب میں صحیح ہے۔ لیکن اصول عقاید کے باب میں صحیح نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اصول قواعد میں غلطی کرنے والا معذور متصور نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں کیا طریق اختیار کرنا چاہئے ؟ اس سوال کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں۔ کہ اصول و عقاید کتاب و سنت میں مذکور ہیں۔ اور اس کے سوا جو اور امور از قسم تفصیل و مسائل اختلافی ہیں۔ اُس میں امر حق بذریعہ قسطاس مستقیم کے وزن کرنے سے معلوم ہوجاتا ہے۔ اور یہ وہ موازین ہیں جن کا اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں ذکر فرمایا ہے اور یہ تعداد میں پانچ ہیں۔ اور ہم نے اُن کو کتاب قسطاس مستقیم[1] میں بیان کیا ہے۔ اب اگر یہ اعتراض کیا جائے۔ کہ

حاشیہ: [1] امام غزالیؒ صاحب نے اپنی کتاب قسطاس مستقیم میں ہر ایک قسم کی صداقت کے جانچنے اور تولنے کے لئے پانچ ترازو مقرر کئے ہیں۔ اور اُن میں سے ہر ایک سے تولنے کے جدا جدا طریق بتائے ہیں۔ اور ان موازین

تیرے مخالف اس میزان میں تجھ سے اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ تو ہم

(بقیہ حاشیہ) خمسہ کے یہ نام رکھے ہیں۔ (۱) میزان تعادل اکبر (۲) میزان تعادل اوسط۔ (۳) میزان تعادل اصغر (۴) میزان تلازم (۵) میزان تعاند۔

میزان اکبر یہ ہے کہ جب کسی شے کی صفت معلوم ہو اور اُس صفت کی نسبت کوئی حکم ثابت ہو تو ضرور ہے کہ موصوف کے لئے وہ حکم ثابت ہو بشرطیکہ صفت مساوی موصوف ہو یا اُس سے عامتر ہو + ۔

میزان اوسط یہ ہے کہ اگر ایک شے سے کسی امر کی نفی کی جائے۔ اور یہی امر کسی اور شے کے لئے ثابت کیا جائے تو شے اول مبائن شے ثانی کے ہوگی +

میزان اصغر یہ ہے اگر دو امر ایک شے پر صادق آئیں تو ضرور ہے کہ ان دونوں امر میں سے کوئی نہ کوئی ایک دوسرے پر صادق آئے +

میزان تلازم یہ ہے کہ وجود ملزوم موجب وجود لازم ہوتا ہے۔ اور نفی لازم موجب نفی ملزم ہوتی ہے۔ اور نفی ملزوم یا وجود لازم سے کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا +

میزان تعاند یہ ہے کہ اگر کوئی امر صرف دو قسموں میں منحصر ہو تو ضرور ہے کہ ایک کے ثبوت سے دوسرے کی نفی اور ایک کی نفی سے دوسرے کا ثبوت ہو +

ان موازین خمسہ کے امثلہ اور وہ شرائط جن سے تول میں غلطی نہ ہونے پائے اور اس امر کی توضیح کہ صداقتہائے مذہب کو ان موازین سے کس طرح تولا کرتے ہیں یہ سب امور بتفصیل کتاب القسطاس المستقیم میں درج ہیں + (مترجم)

یہ جواب دیتے ہیں - کہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی شخص اس میزان کو سمجھ لے اور پھر اُس میں مخالفت کرے - کیونکہ اس میزان میں نہ تو اہل تعلیم ہی مخالفت کر سکتے ہیں - کیا وجہ کہ میں نے اُس کو قرآن مجید سے استخراج کیا ہے اور قرآن مجید سے ہی میں نے اُس کو سیکھا ہے نہ اہل منطق مخالفت کر سکتے ہیں - کس لئے کہ وہ اُن کی شرائط منطق کے بھی موافق ہے اور اُن کے مخالف نہیں ہے - نہ متکلمین مخالفت کرسکتے ہیں کیونکہ وہ میزان اُن کے دلایل معقولات کے بھی موافق ہے اور مسائل علم کلام میں اس میزان کے ذریعہ سے امر حق ظاہر کیا جاتا ہے ٭

اب اگر معترض یہ اعتراض کرے - کہ اگر تیرے ہاتھ میں ایسی میزان ہے تو تُو خلقت سے اختلاف کیوں نہیں رفع کردیتا؟ تو میں جواب میں یہ کہوں گا - کہ اگر وہ لوگ کان دھرکر میری بات سُنیں تو ضرور اختلاف باہمی رفع ہو جاوے - ہم نے کتاب قسطاس مستقیم میں طریق رفع اختلاف بیان کردیا ہے - اُسپر غور کرنا چاہیئے - تاکہ تجھ کو معلوم ہو - کہ وہ میزان حق ہے اور اُس سے قطعاً اختلاف دور ہوسکتا ہے - بشرطیکہ لوگ اُس میزان کو توجہ سے سنیں - لیکن سب لوگ اُس کو توجّہ سے نہیں سُنتے - چنانچہ ایک جماعت اشخاص نے میری بات توجہ سے سنی - سو اُن کا اختلاف باہمی رفع ہوگیا - تیرا امام جو یہ چاہتا ہے - کہ باوجود عدم توجہی خلق، اُن کے اختلافات کو دور کردے - کیا وجہ ہے کہ اب تک

اُس نے اُس اختلاف کو رفع نہیں کیا - اور کیا وجہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بھی جو پیشوائے آئمہ ہیں اُس اختلاف کو رفع نہیں کیا - کیا تمھارا یہ دعویٰ ہے کہ وہ لوگوں کو زبردستی اپنی بات کے سُننے پر متوجہ کر سکتے ہیں ؟ اگر یہ ہے تو کیا وجہ ہے کہ اب تک ان کو مجبور نہیں کیا ؟ اور کس دن کے لئے یہ رکھا ہے ؟ اور اُن کی دعوت کہنے سے بجز کثرت اختلاف و کثرت مخالفین اَور کیا حاصل ہوا ؟ ہاں صورت اختلاف میں تو صرف ایسے ضرر کا اندیشہ تھا جسکا انجام یہ نہیں ہوتا کہ انسان قتل ہوں اور شہر برباد ہوں اور بچے یتیم ہوں اور راستے لوٹے جائیں اور مال کی چوری کیجائے - لیکن دنیا میں تمھارے رفع اختلاف کی برکت سے ایسے حادثے واقع ہوئے ہیں جو پہلے کبھی نہیں سُنے گئے تھے +

اگر معترض یہ کہے کہ تیرا دعویٰ یہ ہے کہ تو خلقت میں سے اختلاف دور کردے گا - لیکن جو شخص مذاہب متناقض اور اختلافات متقابل میں متحیر ہو تو اُس پر یہ واجب نہ ہوگا کہ تیرے کلام کو توجہ سے سُنے اور تیرے مخالف کے کلام کو نہ سُنے - حالانکہ تیرے بہت سے دشمن مخالف ہوں گے - اور تجھ میں اور اُن میں کچھ فرق نہیں ہے - یہ اہل تعلیم کا دوسرا سوال ہے - اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اول تو یہ سوال اُلٹا کر تم پر ہی وارد ہوتا ہے - کیونکہ جب ایسے

حاشیہ: لہ اس اعتراض کے اُٹھنے بیٹھنے کی کچھ ضرورت نہ تھی - اس سوال کا اصل

شخص متحیر کو تم نے خود اپنی طرف بلایا تو متحیر کہے گا کہ کیا وجہ ہے کہ تو اپنے تئیں اپنے مخالف پر ترجیح دیتا ہے۔ حالانکہ اکثر اہل علم تیرے مخالف ہیں۔ کاش مجھ کو معلوم ہو کہ تو اس اعتراض کا کیا جواب دے گا۔ کیا تو یہ جواب دے گا کہ ہمارے امام پر نص قرآنی وارد ہے؟ مگر جب اُس شخص نے نص مذکور رسول علیہ السلام سے نہیں سنی تو وہ اس دعوے میں تجھ کو کیونکر سچا سمجھے گا؟ اور اُس نے تو تیرا دعوے ہی نہیں سنا اور ساتھ ہی اس کے جملہ اہل علم نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ تو مخترع اور جھوٹا ہے۔ اچھا فرض کرو کہ اُس نے نص مذکور تسلیم بھی کر لی۔ تو اگر وہ شخص اصل نبوت میں متحیر ہوگا۔ تو یہ کہے گا کہ اچھا فرض کیا کہ تیرا امام معجزہ حضرت عیسےٰ علیہ السلام کی دلیل بھی لاوے۔ اور یہ کہے کہ میری صداقت کی یہ دلیل ہے کہ میں تیرے باپ کو زندہ کردوں گا چنانچہ اُس کو زندہ بھی کردے۔ اور مجھ کو کہے کہ میں سچا ہوں۔ تو مجھ کو اُس کی صداقت کا کس طرح علم ہو؟ کیونکہ اس معجزہ کے ذریعہ سے تو تمام خلقت نے خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی صداقت کو بھی نہیں مانا تھا +

جواب یہ تھا کہ بابا میرا کلام تو کس شمار میں ہے۔ خود خدا تعالیٰ نے اپنے کلام کو اُن لوگوں کے لئے ہدایت قرار دیا ہے جو اُس کو سنتے اور اُس پر عمل کرتے ہیں۔ کما قال اللہ تعالیٰ۔ لَا رَیْبَ فِیْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِیْنَ الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ الی آخر الآیہ + (مترجم)

اس کے سوا اور بہت سے مشکل سوالات ہیں جو سوائے دقیق دلایل عقلیہ کے رفع نہیں ہوسکتے۔ اب تیرے نزدیک دلیل عقلی پر تو وثوق نہیں ہوسکتا۔ اور معجزہ سے صداقت اُس وقت تک معلوم نہیں ہوسکتی جب تک سحر کی حقیقت اور سحر اور معجزہ کے درمیان فرق معلوم نہ ہو۔ اور نیز جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو گمراہ نہیں کرتا۔ اور یہ مسئلہ کہ اللہ تعالیٰ بندوں کو گمراہ کرتا ہے یا نہیں اور اُس کے جواب کا اشکال مشہور ہے۔ پس ان تمام اعتراضات کا دفعیہ کس طرح ہوسکتا ہے؟ اور تیرے امام کی پیروی اُس کے مخالف کی پیروی پر مقدم نہیں ہے۔ انجام کار وہ ان دلایل عقلی کو بیان کرنے لگے گا جس سے وہ انکار کرتا تھا اور اُس کا مخالف بھی ویسا ہی بلکہ اُس سے واضح تر دلایل بیان کرے گا۔ اس سوال سے اُن میں ایسا انقلاب عظیم واقع ہوا ہے۔ کہ اگر اُن کے سب اگلے اور پچھلے اس کا جواب لکھنا چاہیں تو نہیں لکھ سکیں گے۔ اور حقیقت میں یہ خرابی اُن ضعیف العقل لوگوں کی وجہ سے پیدا ہوئی جنھوں نے اہل تعلیم کے ساتھ مباحثہ کیا۔ اور بجائے اس کے کہ اعتراض کو خود اُنپر اُلٹکر ڈالیں وہ جواب دینے میں مشغول ہوگئے لیکن یہ طریق ایسا ہے۔ کہ اُس کلام میں طول ہو جاتا ہے۔ اور وہ زود تر سمجھ میں نہیں آسکتا یہ طریق مناظرہ خصم کے ساکت کرنے کے لئے مناسب نہیں ہوتا +

اب اگر معترض یہ کہے کہ یہ تو معترض پر اعتراض کا اُلٹ دینا ہوا

مگر کیا کوئی اُس سوال کا جواب تحقیقی بھی ہے ؟ تو ہم کہیں گے۔ کہ ہاں اُسکا یہ جواب ہے۔ کہ اگر شخص متحیر مذکور نے صرف یہ کہا کہ میں متحیر ہوں اور کوئی مسئلہ معین نہیں کیا کہ فلاں مسئلہ میں متحیر ہے۔ تو اُسکو یہ کہا جائیگا کہ تو اُس مریض کی مانند ہے۔ جو کہے کہ میں بیمار ہوں لیکن اپنا اصل مرض نہ بتلائے اور علاج طلب کرے۔ پس اُسکو یہ کہا جائیگا کہ دنیا میں مرض مطلق کا کوئی علاج نہیں ہے۔ لیکن امراض معین مثلاً درد سر و اسہال وغیرہ کے علاج تو ہیں۔ سو متحیر کو یہ معین کرنا چاہئے کہ وہ کس امر میں متحیر ہے جب وہ کوئی مسئلہ معین کرے۔ تو ہم اُسکو امر حق اُن موازین خمسہ کے ذریعہ سے وزن کرکر سمجھاویں گے جنکو سمجھکر ہر ایک شخص کو چار و ناچار اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ بیشک یہ وہ سچی میزان ہے۔ کہ اُسکے ذریعہ سے جو شے وزن کیجائے وہ قابل وثوق ہے۔ پس وہ میزان کو سمجھ لیگا اور اُسکے ذریعہ سے ہی وزن کا صحیح ہونا بھی سمجھ لیگا۔ جس طرح حساب سیکھنے والا طالبعلم نفس حساب کو سمجھ لیتا ہے اور نیز اس بات کو کہ معلم حساب خود حساب جانتا ہے اور اُس علم میں سچا ہے۔ ہم نے تیرے لئے اس امر کی تشریح کتاب قسطاس میں بیس اوراق میں کی ہے۔ پس اُس کتاب کو غور سے پڑھنا چاہئے۔ فی الحال یہ مقصود نہیں کہ اہل تعلیم کے مذہب کی خرابی بیان کیجائے۔ کیونکہ یہ امر:۔

امام صاحب کی تصانیف در تردید مذہب اہل تعلیم

اولاً۔ ہم اپنی کتاب **المستظہری** میں بیان کرچکے ہیں؛

ثانیاً۔ کتاب **حجۃ الحق** میں۔ یہ کتاب اہل تعلیم کے ان اعتراضات سے

جواب ہے جو بغداد میں ہمارے روبرو پیش کئے گئے +

ثالثاً - کتاب **مفصل الخلاف** میں جو بارہ فصل کی کتاب ہے - اور یہ کتاب اُن اعتراضات کا جواب ہے جو مقام **ہمدان** میں ہمارے روبرو پیش کئے گئے +

رابعاً - کتاب **الدرج** میں - جس میں خانہ وار نقشہ ہیں - اس کتاب میں اُن کے وہ اعتراضات مندرج ہیں - جو مقام **طوس** میں ہمارے روبرو پیش کئے گئے - یہ اعتراضات سب سے زیادہ رکیک ہیں +

خامساً - کتاب **القسطاس** میں - یہ کتاب فی نفسہ ایک مستقل تصنیف ہے - اُسکا مقصود یہ ہے کہ میزان علوم بیان کیجائے - اور یہ بتلایا جائے کہ جو شخص اُس میزان پر حاوی ہوجائے تو پھر اُسکو امام کی کچھ حاجت نہیں رہتی بلکہ یہ جتلانا بھی مقصود ہے - کہ اہل تعلیم کے پاس کوئی ایسی شے نہیں جس کے ذریعہ سے تاریکی رائے سے نجات ملے - بلکہ وہ تعین امام پر دلیل قائم کرنے سے عاجز ہیں +

ہم نے بارہا اُنکی آزمایش کی اور مسئلہ ضرورت تعلیم و معلم معصوم میں اُن کو سچا تسلیم کیا - اور نیز یہ بھی تسلیم کیا کہ معلم معصوم وہی شخص ہے جو اُنھوں نے معین کیا ہے - لیکن جب ہمنے اُنسے اس علم کی بابت سوال کیا - جو اُنھوں نے اس امام معصوم سے سیکھا ہے - اور چند اشکالات اُن پر پیش کئے تو وہ لوگ اُنکو سمجھ بھی نہ سکے - چہ جائیکہ اُن اشکالات کو حل کرتے - جب وہ لوگ عاجز ہوئے تو امام غائب کیطرف متوجہ

ہوئے اور کہا - کہ اُسکے پاس سفر کرکے جانا ضرور ہے - تعجب یہ ہے
کہ اُنھوں نے اپنی تمام عُمریں طلب معلم میں اور اس اُمید میں کہ اُسکے
ذریعہ سے فتح پاکر کامیاب ہوں گے برباد کیں - اور مطلق کوئی شے اس سے
حاصل نہ کی - اُن کی مثال اُس شخص کی ہے جو نجاست کی وجہ سے
ناپاک ہو اور پانی کی تلاش میں تگ و دَو کرتا ہو - اور آخر اُس کو پانی
ملجائے - اور اُسکو وہ استعمال نہ کرے اور بدستور آلودہ نجاست رہے +

بعض لوگوں نے اُن کے کچھ علم کا دعویٰ کیا ہے - اور جو کچھ
اُنھوں نے بیان کیا وہ بعض ضعیف اقوال منجملہ فلسفہ **فیثاغورث**[1]
تھے - یہ شخص متقدمین حکماء میں سے ہے اور اُسکا مذہب جمیع مذاہب

[1] یہ پہلا حکیم ہے جس نے اپنے تیئں لفظ فیلسوف سے نامزد کیا - یہ حکیم اسبات
کا قائل تھا کہ آفتاب مرکز عالم ہے - اور کرہ زمین بطور سیارہ اُسکے گرد گردش کرتا ہے -
اور اُسکی اس تحقیق سے علماء اہل اسلام کو بھی خبر تھی - یہ حکیم تناسخ کا بھی قایل
تھا - کہتے ہیں کہ اُس نے ایک مرتبہ دیکھا کہ کوئی شخص ایک کُتّے کو مار رہا ہے -
اور کُتا چلاتا ہے - فیثاغورث نے اُسکو مارنے سے منع کیا اور کہا کہ میں اس کو
پہچانتا ہوں - یہ میرا ایک دوست ہے جس کی رُوح اب کُتّے کے جسم میں آگئی ہے +
ایسے ایسے نامی حُکماء کا معاد کے باب میں ایسے بیہودہ عقاید رکھنا صاف دلیل
ہے اسبات کی کہ علوم حکمیہ اور صداقتہائے مذہبی کا منبع ایک نہیں ہے - ورنہ
ایسے عقلاء معاملہ معاد میں اس قدر ٹھوکریں نہ کھاتے - منکرین الہام کو ایسے لوگوں
کے حالات سے عبرت اختیار کرنی چاہئے + (مترجم)

فلاسفہ سے ضعیف تر ہے - ارسطاطالیس نے اُسکی تردید کی ہے - اور اُسکے اقوال کو ضعیف اور ذلیل ثابت کیا ہے - چنانچہ اُسکا بیان کتاب اخوان الصفا میں موجود ہے - اور حقیقت میں فیثاغورث کا فلسفہ سب سے زیادہ بیمعنی ہے - تعجب ہے ایسے شخص پر جو اپنی تمام عمر تحصیل علم کی مصیبت اُٹھائے اور پھر ایسے کمزور ردّی علم پر قناعت کرے اور یہ سمجھے کہ میں غایت درجہ کے مقاصد علوم پر پہونچ گیا ہوں - پس ان لوگوں کا جسقدر ہمنے تجربہ کیا اور اُنکے ظاہر و باطن کا امتحان کیا تو یہ معلوم ہوا کہ یہ لوگ عوام النّاس اور ضعیف العقلوں کو اسطرح آہستہ آہستہ فریب میں لاتے ہیں کہ اوّل تو ضرورت معلم بیان کرتے ہیں - اور جب وہ ضرورت تعلیم سے انکار کرتے ہیں تو یہ قوی اور مستحکم کلام سے اُنکے ساتھ مجادلہ کرتے ہیں - اور جب ضرورت معلم کے باب میں کوئی شخص اُنکی مساعدت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اچھا لاؤ ہمکو اُنکا علم بتلاؤ - اور اُسکی تعلیم سے ہمکو فائدہ بخشو تو وہ ٹھیر جاتا ہے اور کہتا ہے - کہ اب جو تونے ضرورت معلم تسلیم کرلی ہے - تو بذریعہ طلب اُسکو حاصل کرنا چاہیئے کیونکہ میری غرض صرف اُسیقدر تھی - وجہ اسکی یہ ہے کہ وہ جانتا ہے کہ اگر میں کچھ اَور آگے بڑھا تو ضرور رسوا ہوں گا - اور اونکے اونٰے مشکلات کے حل کرنے سے عاجز ہوجاؤں گا - بلکہ اُن کا جواب دینا تو درکنار اُن کے سمجھنے سے بھی عاجز رہوں گا +

پس اہل تعلیم کی یہ حقیقت حال تھی جو اوپر گذری +

طریق صوفیہ

جب میں ان علوم سے فارغ ہوگیا تو میں نے تمام تر ہمت اپنی طریق صوفیہ کی طرف مبذول کی۔ اور میں نے دیکھا کہ طریق صوفیہ اُس وقت کامل ہوتا ہے۔ جس وقت اُس میں علم اور عمل دونوں ہوں۔ اور اُن کے علم کی غرض یہ ہے۔ کہ انسان نفس کی گھاٹیوں کو طے کرے۔ اور نفس کو بُرے اخلاق اور ناپاک صفات سے پاک کرے۔ یہاں تک کہ اُس کا دل سوائے اللہ تعالیٰ کے اور ہر ایک شے سے خالی اور ذکر خدا سے آراستہ ہوجائے۔ میرے لئے بہ نسبت عمل کے علم زیادہ تر آسان تھا۔ پس میں نے علم صوفیہ کو اسطح پر تحصیل کرنا شروع کیا۔ کہ اُن کی کتابیں مثلاً **قوت القلوب ابوطالب مکی** و تصنیفات **حارث محاسبی** و متفرقات ماثورہ **جنید و شبلی** و **بایزید بسطامی** وغیرہ مشائخ مطالعہ کیا کرتا تھا۔ یہاں تک کہ اُن کے مقاصد علمی کی حقیقت سے بخوبی واقف ہوگیا۔ اور اُن کا طریق جس قدر بذریعہ تعلیم و تقریر کے حاصل ہوسکتا تھا وہ حاصل کرلیا۔ مجھ پر کھُل گیا۔ کہ خاص الخاص باتیں اُن کے طریقے کی وہ ہیں جو سیکھنے سے نہیں آسکتی ہیں۔ بلکہ وہ درجہ ذوق و حال و تبدیل صفات سے پیدا ہوتی ہیں۔ کس قدر فرق ہے۔ اُن دو شخصوں میں

طریق صوفیہ کی تکمیل کے لئے علم و عمل دونوں کی ضرورت ہے

امام صاحب نے قوت القلوب و دیگر تصانیف مشائخ عظام کا مطالعہ شروع کیا۔

صوفیہ کا درجہ خاص ذوق و حال سے حاصل ہوتا ہے

جن میں سے ایک تو صحت و شکم سیری اور اُن کے اسباب و شرایط کو جانتا ہے اور دوسرا فی الواقع تندرست اور شکم سیر ہے۔ یا ایک شخص نشہ کی تعریف سے واقف ہے اور وہ جانتا ہے۔کہ نشہ اُس حالت کا نام ہے۔کہ بخارات معدہ سے اُٹھ کر دماغ پر غالب ہو جائیں۔اور دوسرا شخص درحقیقت حالت نشہ میں ہے۔بلکہ وہ شخص جو نشہ میں ہے۔ تعریف نشہ اور اُس کے علم سے ناواقف ہے۔ وہ خود نشہ میں ہے لیکن اُس کو کسی قسم کا علم نہیں۔دوسرا شخص نشہ میں نہیں ہے لیکن وہ تعریف و اسباب نشہ سے بخوبی واقف ہے۔طبیب حالت مرض میں گو تعریف صحت اور اُس کے اسباب اور اُس کی دوائیں جانتا ہے لیکن صحت سے محروم ہے۔اسی طرح پر اس بات میں کہ تجھ کو حقیقت زہد اور اُس کے شرایط اور اسباب کا علم حاصل ہو اور اس بات میں کہ تیرا حال عین زہد بن جائے اور نفس دنیا سے ذہول ہو جائے بہت فرق ہے غرض مجھے یقین ہوگیا کہ صوفیہ صاحب حال ہوتے ہیں نہ کہ صاحب قال اور جو کچھ طریق تعلیم سے حاصل کرنا ممکن تھا وہ میں نے سب حاصل کرلیا اور بجز اُس چیز کے جو تعلیم اور تلقین سے حاصل نہیں ہوسکتی۔بلکہ ذوق اور سلوک سے حاصل ہو سکتی ہے اَور کچھ سیکھنا باقی نہ رہا +

علوم شرعی و عقلی کی تفتیش میں جن جن علوم میں میں نے مہارت حاصل کی تھی اور جن طریقوں کو میں نے اختیار کیا تھا ان سب سے میرے دل میں اللہ تعالیٰ اور نبوّت اور یوم آخرت پر ایمان یقینی بیٹھ گیا۔پس

ایمان کے یہ تینوں اصول صرف کسی دلیل خاص سے میرے دل میں راسخ نہیں ہوئے تھے۔ بلکہ ایسے اسباب اور قراین اور تجربوں سے راسخ ہوئے تھے۔ جن کی تفصیل احاطہ حصر میں نہیں آسکتی۔ مجھ کو یہ ظاہر ہوگیا کہ بجز تقویٰ اور نفس کشی کے سعادت اُخروی کی اُمید نہیں کی جا سکتی۔ اور اس کے لئے سب سے بڑی بات ہے اس دارِ غرور سے کنارہ کرکے اور جس گھر میں ہمیشہ رہنا ہے اُس کی طرف دِل لگاکے دنیاوی علائق کو دل سے قطع کرنا۔ اور تمام تر ہمت کو اللہ تعالیٰ کی طرف متوجّہ کرنا۔ اور یہ بات حاصل نہیں ہوتی جب تک جاہ و مال سے کنارہ اور ہرایک شغل اور علاقہ سے گریز نہ کیجائے۔ پھر میں نے اپنے احوال پر نظر کی۔ تو میں نے دیکھا کہ میں سراسر تعلقات میں ڈوبا ہوا ہوں۔ اور اُنھوں نے مجھ کو ہر طرف سے گھیرا ہوا ہے۔ میں نے اپنے اعمال پر نظر کی۔ جن میں سب سے اچھا عمل تعلیم و تدریس تھا۔ لیکن اُس میں بھی میں نے دیکھا۔ کہ میں ایسے علوم کی طرف متوجّہ ہوں جو کچھ وقعت نہیں رکھتے اور طریقہ آخرت میں کچھ نفع نہیں دے سکتے۔ پھر میں نے اپنی نیت تدریس پر غور کی تو مجھ کو معلوم ہوا کہ میری نیت خالصاً للہ نہیں ہے۔ بلکہ اُس کا سبب و باعث طلب جاہ و شہرت و ناموری ہے۔ مجھے یقین ہوا کہ میں خطرناک گرنے والے کنارہ پر کھڑا ہوں اور اگر میں تلافی احوال میں مشغول نہ ہوا تو ضرور کنارۂ دوزخ پر آ لگا ہوں۔ غرض مدت میں اس بات میں فکر کیا کرتا تھا+

امام صاحب سعادت آخرت کے لئے دنیا سے قطع تعلق کرنا ضروری سمجھتے ہیں+

یہاں تک کہ مجھ کو زیادہ تر مقام کرنا ناگوار معلوم ہونے لگا۔ میرا یہ حال تھا کہ ایک روز تو بغداد سے نکلنے اور اِن احوال سے کنارہ کرنے کا عزم مصمم کرتا تھا اور دوسرے روز اُس عزم کو فسخ کر ڈالتا تھا۔ بغداد سے نکلنے کے لئے ایک قدم آگے بڑھاتا تھا تو دوسرا قدم پیچھے ہٹاتا تھا۔ کسی صبح کو ایسی صاف رغبت طلب آخرت کیطرف نہیں اُبھرتی تھی۔ کہ پھر رات کو لشکر خواہشات حملہ کرکے اُس کو نہ بدل دیتا ہو۔ اور یہ حال ہوگیا تھا کہ دنیا کی خواہشیں تو زنجیریں ڈالکر کھینچتی تھیں کہ "ٹھیرا رہ ٹھیرا رہ"۔ اور ایمان کا منادی پکارتا تھا کہ "چلدے چلدے" "عمر تھوڑی سی باقی رہ گئی ہے اور تجھ کو سفر دراز درپیش ہے اور جو کچھ تو اب علم اور عمل کر رہا ہے۔ وہ محض دکھاوے کا اور خیالی ہے۔ پس اگر تو اب بھی آخرت کی تیاری نہ کرے گا تو پھر کس دن کرے گا اور اگر تو اس وقت قطع تعلق نہ کرے گا تو پھر کس وقت کرے گا؟" یہ بات سُن کر شوق بھڑک اُٹھتا تھا۔ عزم مصمم ہوتا تھا کہ سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر بھاگ جاؤں اور کہیں نکل جاؤں۔ پھر شیطان آڑے آجاتا تھا اور کہتا تھا کہ یہ حالت عارضی ہے۔ خبردار اگر تونے اس کا کہا مانا۔ یہ حالت سریع الزوال ہے۔ اگر تونے اسپر یقین کر لیا اور اتنی بڑی جاہ و شان زیبا کو جو ہر طرح کے تکدر و تنغص سے پاک ہے۔ اور اس حکومت کو جو ہر قسم کے جھگڑوں بکھیڑوں سے صاف ہے چھوڑ بیٹھا اور شاید پھر تیرا دل کبھی اس حالت کی طرف عود کرنے کا شایق ہو

بغداد سے نکلنے کا عزم مصمم

تو تجھ کو اس حالت پر پہونچنا میسر نہیں ہونے کا "پس ماہ رجب ۴۸۸ھ ہجری کے شروع سے قریب چھ ماہ تک شہوات دنیا اور شوق آخرت کی کشاکشی میں متردد رہا۔ اور ماہ حال میں میری حالت اختیار سے نکل کر بے اختیاری کے درجہ تک پہونچگئی کہ ناگاہ اللہ تعالیٰ نے میری زبان بند کر دی۔

امام صاحب کی زبان بند ہوگئی اور وہ سخت بیمار ہوگئے

حتیٰ کہ میں تدریس کے کام کا بھی نہ رہا۔میں اپنے دل میں یہ چاہا کرتا تھا کہ ایک روز صرف لوگوں کے دل خوش کرنے کے لئے درس دُوں لیکن میری زبان سے ایک کلمہ نہیں نکلتا تھا۔ اور بولنے کی مجھ میں ذرا بھی قوت نہیں تھی۔زبان میں اس طرح کی بندش ہوجانے سے دل میں ایسا رنج و اندوہ پیدا ہوا کہ اُس کے سبب سے قوت ہاضمہ بھی جاتی رہی اور کھانا پینا سب چھوٹ گیا۔کوئی پینے کی چیز حلق سے نہیں اُترتی تھی اور ایک لقمہ تک ہضم نہیں ہوسکتا تھا۔آخر اس حالت سے تمام قُویٰ میں ضعف طاری ہوا اور یہاں تک نوبت پہونچی کہ تمام اطبا علاج سے مایوس ہوگئے۔اور کہا کہ کوئی حادثہ دل پر ہوا ہے اور قلب سے مزاج میں سرایت کرگیا ہے۔اور اس کا علاج بجز اس کے اَور کچھ نہیں کہ دل کو غم و اندوہ سے راحت دیجائے۔جب میں نے دیکھا کہ مَیں عاجز اور بالکل بے بس ہوگیا ہوں۔تو میں نے اللہ تعالیٰ کی طرف اُس لاچار آدمی کی طرح جس کو کوئی چارہ نظر نہ آتا ہو التجا کی۔اور اللہ تعالیٰ نے جو ہر ایک لاچار دُعا کرنے والے کی فریاد کو سنتا

ہے میری فریاد بھی سُنی۔ اور اُس نے جاہ و مال اور بیوی اور بچہ اور دوستوں سے دل ہٹانا آسان کردیا۔ میں اپنے دل میں سفر شام کا عزم رکھتا تھا۔ لیکن بایں خوف کہ مبادا کہیں خلیفہ اور تمام دوست اس بات سے واقف نہ ہوجائیں۔ کہ میرا ارادہ شام میں قیام کرنے کا ہے۔ میں نے لوگوں میں مکّہ کی طرف جانے کا ارادہ مشہور کیا۔ یہ ارادہ کرکے کہ میں بغداد میں کبھی واپس نہ آؤں گا۔ وہاں سے بلطایف الحیل نکلا اور تمام آئمہ اہل عراق کا ہدف تیر ملامت بنا۔ کیونکہ اُن میں ایک بھی ایسا نہیں تھا جو اس بات کو ممکن سمجھتا۔ کہ جس منصب پر اُس وقت میں ممتاز تھا اُس کے چھوڑنے کا کوئی سبب دینی ہے۔ بلکہ وہ یہ جانتے تھے کہ سب سے اعلٰے منصب دین یہی ہے کہ اُن کا مبلغ علم اسی قدر تھا۔ چنانچہ لوگ طرح طرح کے نتیجہ نکالنے لگے۔ جو لوگ عراق سے فاصلہ پر رہتے تھے اُنھوں نے یہ گمان کیا کہ میرا جانا بباعث خوف حکام ہوا ہے۔ لیکن جو لوگ خود حکام کے پاس رہتے تھے اُنھوں نے اپنی آنکھ سے دیکھا تھا کہ وہ حکّام کس قدر اصرار کے ساتھ میرے ہمراہ تعلق رکھتے تھے اور میں اُن سے ناخوش تھا اور اُن سے کنارہ کش رہتا تھا۔ اور اُن لوگوں کی باتوں کی طرف متوجہ نہیں ہوتا تھا۔ یہ سوچکر لوگ آخر یہ کہتے تھے کہ یہ ایک امر سماوی ہے اور اس کا سبب سوائے اسکے نہیں کہ اہل اسلام و خصوصاً زمرۂ علما کو نظربد لگی ہے۔ غرض میں بغداد

امام صاحب کا سفر کرنے کے بہانہ سے بغداد سے نکلنا

سے رخصت ہوا - اور جو کچھ میرے پاس مال و متاع تھا وہ سب تقسیم کردیا - میں نے اپنے گذارہ اور بچوں کی خوراک سے زیادہ کبھی جمع نہیں کیا تھا - حالانکہ مال عراق بہ سبب اس کے کہ مسلمانوں کے لئے وقف ہے ذریعہ حصول خیرات و حسنات ہے - اور میری رائے میں دنیا میں جن چیزوں کو عالم اپنے بچوں کے واسطے لے سکتا ہے - اُن چیزوں میں اس مال سے بہتر اَور کوئی شے نہوگی - پھر میں ملک **شام** میں داخل ہوا - اور وہاں قریب دو سال کے قیام کیا - اور بجز عزلت و خلوت و ریاضت اور مجاہدہ کے مجھ کو اَور کوئی شغل نہ تھا - کیونکہ جیساکہ میں نے علم صوفیہ سے معلوم کیا تھا ذکر الٰہی کے لئے تزکیہ نفس و تہذیب الاخلاق و تصفیہ قلوب میں مشغول رہتا تھا - پس میں مدت تک مسجد **دمشق** میں معتکف رہا - مینار مسجد پر چڑھ جاتا اور تمام دن وہیں رہتا - اور اُس کا دروازہ بند کرلیتا تھا - وہاں سے میں **بیت المقدس** میں آیا - ہر روز مکان صخرہ میں داخل ہوتا اور اُس کا دروازہ بند کرلیا کرتا تھا - پھر مجھ کو حج کا شوق پیدا ہوا - اور زیارت خلیل علیہ السلام سے فراغت حاصل کرنے کے بعد زیارت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم و برکات **مکہ** و **مدینہ** سے استمداد کرنیکا جوش دل میں اُٹھا - چنانچہ میں حجاز کی طرف روانہ ہوا - بعدہٗ دل کی کشش اور بچوں کی محبت نے وطن کی طرف کھینچ بلایا - سو میں وطن کو واپس آیا - گو مجھ کو وطن آنے کا ذرا بھی

امام صاحب کا قیام دمشق میں

زیارت بیت المقدس

سفر حجاز

امام صاحب واپس وطن کو آئے اور گوشہ نشینی اختیار کی

خیال نہ تھا۔ وہاں بھی میں نے گوشہ تنہائی اختیار کیا۔ تاکہ خلوت اور ذکر خدا کے لئے تصفیہ قلب کی طرف رغبت ہو۔ پھر حوادث زمانہ اور کاروبار عیال اور ضرورت معاش میرے مقصد میں خلل ڈالتی تھی۔ اور صفائی خلوت مکدر ہوجاتی تھی۔ اور صرف اوقات متفرقہ میں دلجمعی نصیب ہوتی تھی۔ لیکن باوجود اس کے میں اپنی امید قطع نہیں کرتا تھا اگرچہ موانعات مجھ کو اپنے مقصد سے دور پھینک دیتے تھے۔ مگر میں پھر اپنا کام کرنے لگتا تھا۔ غرضکہ قریب دس سال تک یہی حال رہا اور اس اثنار خلوت میں مجھ پر ایسے امور کا انکشاف ہوا۔ جن کو احاطۂ حد و حساب میں لانا ناممکن ہے۔ چنانچہ ہم اُس میں سے کچھ بغرض فائدہ ناظرین بیان کرتے ہیں۔ مجھ کو یقینی طور پر معلوم ہوگیا۔ کہ صرف علمار صوفیہ سالکان راہ خدا ہیں۔ اور اُن کی سیرت سب سیرتوں سے عمدہ اور ان کا طریق سب طریقوں سے سیدھا اور اُن کے اخلاق سب اخلاقوں سے پاکیزہ تر ہیں۔ بلکہ اگر تمام عقلار کی عقل اور تمام حکمار کی حکمت اور اُن علماء کا جو اسرار شرع سے واقف ہیں علم جمع کیا جائے۔ تاکہ یہ لوگ علماء صوفیہ کی سیرت اور اخلاق ذرا بھی بدل سکیں اور بدل کر ایسا کرسکیں۔ کہ حالت موجودہ سے بہتر ہوجائیں۔ تو وہ یہ ہرگز نہیں کرسکیں گے۔ کیونکہ اُن کی تمام حرکات و سکنات ظاہر و باطن نور شمع نبوت سے منور ہیں۔ اور سوائے نور نبوت کے روئے زمین پر اور کوئی ایسا نور نہیں جس کی روشنی طلب کرنیکے

امام صاحب کو خلوت میں مکاشفات ہوئے

قابل ہو۔ اس طریقہ کے سالک جو کچھ بیان کرتے ہیں منجملہ اُس کے

طہارت کی حقیقت

ایک امر طہارت ہے اور اُس کی سب سے اوّل شرط یہ ہے کہ قلب کو ماسوائے خدا سے کلّی طور پر پاک کیا جائے۔ اور اُس کی کلید جو طہارت سے وہی نسبت رکھتی ہے جو تکبیر تحریمہ نماز سے رکھتی ہے یہ ہے کہ قلب کو کلّی طور پر ذکر خدا میں مستغرق کیا جائے اور آخر اس طریق کا یہ ہے۔ کہ کلّی طور پر فنافی اللہ ہوجائے اور اس درجہ کو آخر کہنا باعتبار اُن درجات کے ہے جو اُمور اختیاری کی ذیل میں آتے ہیں۔ ورنہ اکتساب ایسے امور میں درجہ ابتدائی رکھتا ہے۔ سو در حقیقت فنافی اللہ ہونا اس طریق کا پہلا درجہ ہے اور اس سے پہلے کی حالت سالک کے لئے بمنزلہ دہلیز ہے اور اول درجہ طریقت سے ہی مکاشفات[1] و مجاہدات شروع ہوجاتے ہیں حتےٰ کہ یہ لوگ حالت بیداری میں ملائکہ و ارواح انبیاء

حاشیہ

[1] یہ واقعی امر ہیں اور وہ واردات ہیں جو قلب سالک پر گذرتے ہیں۔ گو کہ نابلدان کوچہ معرفت اس پر ہنسی کیا کریں۔ مگر در اصل وہ ہنسی ان بزرگوں پر نہیں۔ بلکہ خود اپنے تباہ کار نفسوں اور گمراہ عقلوں پر ہنسنا ہے۔ مَا يَسْتَهْزِءُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ۔ چونکہ یہ زمانہ علوم حکمیہ مشہودیہ کا ہے اور مشاہدہ وتجربہ ہر ایک قسم کی تحقیقات کی بنا قرار پایا ہے اس لئے منکرین قبل اس کے کہ وہ ان عجائبات قلبی کو جن کا امام صاحب نے ذکر فرمایا ہے انکار کریں ریاضت و مجاہدہ کے ذریعہ سے حسب ہدایت امام صاحب خود تجربہ کرنا اور ان امور کی تصدیق کرنا ضرور ہے نہ جاہلوں کی طرح ہنس دینا۔ (مترجم)

کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور اُن کی آوازیں سنتے ہیں اور اُن سے فوائد حاصل کرتے ہیں۔ پر اُن کی حالت مشاہدہ صور و امثال سے گذر کر ایسے درجات پر پہونچ جاتی ہے جن کے بیان کرنے کی گویائی کو طاقت نہیں ہے۔ اور ممکن نہیں کہ کوئی تعبیر کرنے والا اُن درجات کی تعبیر کرے۔ اور اُس کے الفاظ میں ایسی خطا صریح نہ ہو جس سے احتراز ممکن نہیں۔ غرضکہ اس قدر قرب تک نوبت پہونچتی ہے کہ حلول و اتحاد و وصول کا شک ہونے لگتا ہے۔ حالانکہ یہ سب باتیں غلط ہیں اور ہمنے کتاب مقصد الاقصیٰ میں اِن خیالات کی غلطی کی وجہ بیان کی ہے۔ لیکن جس کو اس حالت کا شبہ ہوجائے تو اُس کے لئے بجز اس شعر کے اور کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں۔ شعر۔ کانَ مَا کَانَ مِمّا لَسْتُ اذکرہٗ ۔ فظن خیراً ولا تسئل عن الخبرٖ

غرضکہ جس شخص کو بذریعہ ذوق کچھ حاصل نہ ہو اُس کو حقیقت نبوت سے بجز نام کے اَور کچھ معلوم نہیں ہے۔ اور حقیقت میں کرامات اولیاء انبیاء کے لئے بمنزلہ امور ابتدائی ہیں

حقیقت نبوت ذوق سے معلوم ہوتی ہے

چنانچہ آغاز حال رسول خدا صلعم کا بھی اسی طرح ہوا۔ آپ جبل حرا کیطرف جاتے اور اپنے خدا کے ساتھ خلوت اور اُس کی عبادت کرتے تھے۔ یہاں تک کہ اہل عرب کہنے لگے کہ محمدؐ اپنے خدا پر عاشق ہوگیا ہے۔ اس حالت کو سالکان طریقت بذریعہ ذوق کے معلوم کرتے ہیں۔ لیکن جس شخص کو یہ ذوق نصیب نہ ہو اُس کو چاہیئے کہ اگر اس کو سالکان طریقت کے ساتھ زیادہ تر صحبت کا اتفاق ہو تو بذریعہ تجربہ و استماع

اس قسم کا یقین حاصل کرلے - کہ قراین احوال سے ایسی حالت یقینی طور پر سمجھ میں آجاوے - جو کوئی ان لوگوں کے ساتھ ہمنشینی اختیار کرتا ہے اُسکو یہ ایمان نصیب ہوتا ہے - کیونکہ وہ ایسے لوگ ہیں - کہ اُنکا ہمنشین بدنصیب نہیں رہتا - لیکن جن لوگوں کو اُنکی صحبت نصیب نہو تو اُنکو یہ چاہیئے کہ اُن براہین روشن کو جو ہمنے کتاب احیاء علوم دین کے باب عجایب القلب میں بیان کئے ہیں پڑھکر یقینی طور سے اس امر کا امکان سمجھ لے +

بذریعہ دلیل کے تحقیق کرنا علم کہلاتا ہے اور عین اُس حالت کا حاصل ہونا ذوق ہے .درشن کر اور تجربہ کرکر بذریعہ حسن ظن قبول کرنا ایمان ہے - پس یہ تین درجہ ہیں - یَرْفَعِ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْکُمْ وَالَّذِیْنَ اُوتُوا الْعِلْمَ درجات - ان کو چھوڑ کر اَور جاہل لوگ ہیں جو ان کی اصلیت سے انکار کرتے ہیں اور اس کلام سے تعجب کرتے ہیں اور اس کو سنکر مسخرہ پن کرتے ہیں - اور کہتے ہیں کہ تعجب کی بات ہے کہ یہ لوگ کس طرح سیدھے راہ پر ہیں اور اُن کی نسبت خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے - وَ مِنْھُمْ مَنْ یَّسْتَمِعُ اِلَیْکَ حَتّٰیٓ اِذَا خَرَجُوْا مِنْ عِنْدِکَ قَالُوْا لِلَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مَا ذَا قَالَ اٰنِفًا اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ طَبَعَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِھِمْ وَاتَّبَعُوْٓا اَھْوَآءَ ھُمْ فَاَصَمَّھُمْ وَ اَعْمٰٓی اَبْصَارَھُمْ - طریق صوفیہ پر چلنے سے مجھ پر جن امور کا یقینی طور پر انکشاف ہوا ازانجملہ حقیقت نبوت اور اُس کی خاصیت ہے - اور چونکہ اس زمانہ میں اُس کی سخت ضرورت ہے لہذا اُس کی اصلیت سے آگاہ کرنا ضرور ہے +

حقیقت نبوّت اور خلقت کو اُس کی ضرورت

جاننا چاہیئے کہ جوہر انسان بہ اعتبار اصل فطرت کے خالی اور سادہ پیدا کیا گیا ہے اور اُس کو اللہ تعالیٰ کے عالموں کی کچھ خبر نہیں۔ اور عالم بہت ہیں جن کی تعداد سوائے اللہ تعالیٰ کے اَور کسی کو معلوم نہیں جیساکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَمَا یَعْلَمُ جُنُوْدَ رَبِّكَ اِلَّا هُوَ انسان کو عالم کی خبر بذریعہ ادراک حاصل ہوتی ہے۔ اور انسان کا ہرایک ادراک اس غرض سے پیدا کیا گیا ہے۔ کہ اُس کے ذریعہ سے انسان کسی خاص عالم موجودات کا علم حاصل کرے اور عالموں سے مراد اجناس موجودات ہے۔ اب سب سے اوّل انسان میں حِسّ لامسہ پیدا ہوتی ہے۔ جس کے ذریعہ سے وہ بہت سے اجناس موجودات کا ادراک کرنے لگتا ہے۔ مثلاً حرارت۔ برودت۔ رطوبت۔ یبوست۔ لینیت۔ خشونت وغیرہ کا۔ مگر یہ قوت حاسہ رنگ اور آوازوں کے ادراک سے بالکل قاصر ہے۔ بلکہ رنگ اور آوازیں قوت لامسہ کے حق میں بمنزلہ معدوم کے ہیں۔ اس کے بعد انسان میں قوت باصرہ پیدا ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے رنگ اور شکلوں کا ادراک کرتا ہے۔ یہ اجناس عالم محسوسات میں سب سے زیادہ وسیع ہیں۔ پھر انسان میں قوت سامعہ رکھی گئی۔ جس کے ذریعہ سے آوازیں اور نغمات سُنتا ہے۔ پھر انسان میں قوت ذائقہ پیدا ہوتی ہے ؛

حقیقت نبوت

اسی طرح پر جب وہ عالم محسوسات سے تجاوز کرتا ہے تو اُسمیں

سات سال کی عمر کے قریب قوت تمیز پیدا ہوتی ہے - اور یہ حالت اُس کے اطوار وجود میں سے ایک اَور طور ہے - اس حالت میں وہ ایسے امور کا ادراک کرتا ہے جو خارج از عالم محسوسات ہیں اور اُن میں سے کوئی امر عالم محسوسات میں نہیں پایا جاتا - پھر ترقی کرکے ایک اَور حالت پر پہونچتا ہے جس میں اُس کے لئے عقل پیدا کی جاتی ہے پھر وہ واجب اور جائز اور ناممکن و دیگر امور کا جو اُس کی پہلی حالتوں میں نہیں پائے جاتے تھے ادراک کرنے لگتا ہے +

بعد عقل کے ایک اَور حالت ہے جس میں اس کی دوسری آنکھ کھلتی ہے - جس کے ذریعہ سے وہ غائب چیزوں کو اور اُن چیزوں کو جو زمانۂ استقبال میں وقوع میں آنیوالی ہیں - اور نیز ایسے امور کو دیکھنے لگتا ہے جن سے عقل ایسی معزول ہے جس طرح قوت تمیز ادراک معقولات سے اور قوت حِس مدرکات تمیز سے بیکار ہے - اور جس طرح پر اگر قوت ممیزہ پر مدرکات عقل پیش کیجاویں تو عقل ضرور اُن کا انکار کرے گی - اور اُن کو بعید از قیاس سمجھے گی - اسی طرح پر بعض عقلاٗ نے مدرکات نبوت سے انکار کیا ہے اور اُن کو بعید سمجھا ہے - سو یہ عین جہالت ہے کیونکہ اُن کے انکار و استبعاد کی بجز اس کے اَور کوئی سند نہیں ہے - کہ یہ ایسی حالت ہے جس پر وہ کبھی نہیں پہونچے - اور چونکہ اُن کے حق میں یہ حالت کبھی موجود نہیں ہوئی اس لئے وہ شخص گمان کرتا ہے کہ یہ حالت فی نفسہ موجود نہیں ہے - اگر اندھے کو بذریعہ تواتر اور روایت

کے رنگوں اور شکلوں کا علم نہ ہوتا اور اُس کے روبرو اوّل ہی مرتبہ اِن امور کا ذکر کیا جاتا تو وہ اُن کو ہرگز نہ سمجھتا اور اُن کا اقرار نہ کرتا۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اپنی خلقت کے لئے یہ بات قریب الفہم کردی ہے کہ اُن کو خاصیت نبوت کا ایک نمونہ عطا فرمایا ہے۔ جو خواب ہے۔ کیونکہ سونیوالا آیندہ ہونے والی بات کو یا تو صریحاً معلوم کرلیتا ہے یا بصورت تمثیل جس کا انکشاف بعد ازاں بذریعہ تعبیر کے ہوجاتا ہے۔ اس بات کا اگر انسان کو خود تجربہ نہ ہوا ہوتا اور اُس کو یہ کہا جاتا کہ بعض انسان مردہ کی مانند بے ہوش ہوجاتے ہیں اور اُس کی قوت حس و شنوائی و بینائی زایل ہوجاتی ہے۔ پھر وہ غیب کا ادراک کرنے لگتے ہیں تو انسان ضرور اس بات کا انکار کرتا اور اُس کے محال ہونے پر دلیل قائم کرتا ہے اور یہ کہتا کہ قویٰ حسّی ہی اسباب ادراک ہیں پس جس شخص کو خود اِن اسباب کی موجودگی و احضار کی حالت میں ایسی اشیاً کا ادراک نہیں ہوسکتا تو یہ بات زیادہ مناسب اور زیادہ صحیح ہے۔ کہ اُن قویٰ کے معطل ہونے کی حالت میں تو ہرگز ہی ادراک نہ ہو۔ مگر یہ ایک قسم کا قیاس ہے جس کی تردید وجود اور مشاہدہ سے ہوتی ہے۔ جس طرح عقل ایک حالت منجملہ حالتہائے انسانی ہے جس میں ایسی نظر حاصل ہوتی ہے کہ اُس کے ذریعہ سے انواع معقولات نظر آنے لگتے ہیں۔ جن کی ادراک سے حواس بالکل بیکار ہیں۔ اسی طرح نبوت سے مراد ایک ایسی حالت ہے جس سے ایسی نظر نورانی حاصل ہوجاتی ہے۔ کہ

خواب خاصیت نبوت کا نمونہ ہے

اُس کے ذریعہ سے امور غیب اور وہ امور جن کو عقل ادراک نہیں کرسکتی ظاہر ہونے لگتے ہیں ؂

منکرین نبوت کے شبہات کا جواب

نبوت میں شک یا تو اُس کے امکان کی بابت پیدا ہوتا ہے۔ یا اُس کے وجود وقوع کی نسبت یا اس امر کی نسبت کہ نبوت کسی شخص خاص کو حاصل ہے یا نہیں۔ اُس کے امکان کی دلیل تو یہ ہے کہ وہ موجود ہے۔ اور اُس کے وجود کی دلیل یہ ہے کہ عالم میں ایسے معارف موجود ہیں جن کا عقل کے ذریعہ سے حاصل ہونا ناممکن ہے۔ مثلاً علم طب و علم نجوم۔ جو شخص ان علوم پر بحث کرتا ہے۔ وہ بالضرور یہ جانتا ہے کہ یہ علوم[1] الہام الٰہی اور توفیق منجانب اللہ کے سوا معلوم نہیں ہوسکتے اور تجربہ سے ان علوم کے حاصل کرنے کا کوئی راہ نظر نہیں آتا۔ بعض احکام علم نجوم ایسے ہیں جن کا وقوع ہزار برس میں صرف ایک ہی مرتبہ ہوتا ہے۔ سو ایسے احکام تجربہ سے کیونکر حاصل ہوسکتے ہیں؟ اسی طرح پر خواص ادویہ کا حال ہے۔ اس دلیل سے ظاہر ہے کہ جن امور کا ادراک عقل سے نہیں ہو سکتا اُن کے ادراک کا ایک اور طریق موجود ہونا ممکن ہے۔ اور نبوت کے یہی معنے ہیں۔ کیونکہ نبوت سے فقط ایسا ہی طریق ادراک مراد ہے۔ بلکہ اس قسم کا ادراک جو مدرکات

نبوت کا ثبوت اس عام اصول پر کہ الہام ایک ملکہ ہے جس کا تعلق کل علوم سے ہے

[1] امام صاحب نے حقیقت نبوت کے باب میں جو کچھ لکھا ہے وہ اُن صحیح واقعات پر مبنی ہے جو تحقیق حالات نفس انسانی سے دریافت ہوئے ہیں۔ اگرچہ دنیا نے

عقل سے خارج ہے ایک خاصیت منجملہ خواص نبوّت ہے اور اسکے

علم کی ہر شاخ میں بے انتہا ترقی کر لی ہے۔ لیکن یہ ترقی محسوسات میں محدود ہے۔ نفس، ذہن کے متعلق بوجہ اُن بے شمار مشکلات کے جو اُس کے تحقیق کے راہ میں حائل ہیں۔ یا اس وجہ سے کہ دنیا کا عام میلان اُن علوم کی جانب ہے جو اس زندگی میں کارآمد ہیں بہت کم تحقیقات کی گئی ہے اور جن لوگوں نے کچھ تحقیقات کی ہے اُن کی رایوں اور اُن نتائج میں جن پر وہ اپنے اپنے خاص طریق سے پہونچے ہیں اس قدر اختلافات ہیں کہ اُن سے اطمینان حاصل ہونا مشکل ہے اور یہ کہنا پڑتا ہے کہ مابعد الطبعیات میں جو کچھ حکماء متقدمین لکھ گئے ہیں اُس سے زیادہ ترقی نہیں ہوئی +

نفس انسانی کے بہت سے حالات اور واقعات ایسے ہیں جن کا وجود ہر زمانہ میں تسلیم کیا گیا ہے مگر اُن کے علل و اسباب دریافت نہیں ہوئے۔ نبوّت بھی اس قسم کے حالات میں جن کو ہم مختصراً عجائبات قلبی سے تعبیر کرتے ہیں شامل ہے۔ جن لوگوں نے قوانین قدرت کے غیر متغیر ہونے کے مسئلہ پر زیادہ غور کی ہے اور جو اُن تمام واقعات کو جن کا وقوع بظاہر خلاف عادت سمجھا جاتا ہے بذریعہ اصلی علل و اسباب دریافت کرنے کے قوانین قدرت کے تحت میں لانا چاہتے ہیں۔ اُنھوں نے عجائبات قلبی کی بھی بہت کچھ تفتیش و تحقیق کی ہے۔ اور اُن کی تحقیقات سے جو نتائج حاصل ہوئے ہیں اُن سے اس خیال کی طرف میلان پایا جاتا ہے کہ درحقیقت اُن کیفیات قلبی میں کوئی اعجوبہ پن نہیں ہے اور وہ سب کیفیات اُسی سلسلہ نظام دنیا کا جزو ہیں جو مضبوط قوانین سے جکڑا ہوا ہے اس قسم کی تحقیقاتوں سے اُن محققین کے نزدیک جو نبوت کو ایک امر فطری قرار

سوا نبوّت کے اور بہت سے خواص ہیں۔ جو ہم نے بیان کیا ہے وہ بجز

دیتے ہیں۔ مسئلہ وحی و الہام کی نسبت کوئی اشکال پیدا نہیں ہوتا کیونکہ نبوت کو فطری کہنا ہی اُس کو قوانین قدرت کے تحت میں لانا ہے ٭

امام صاحب نے جو کچھ حقیقت نبوّت کی نسبت تحقیق کی ہے اُس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فخرالاسلام سید صاحب کی طرح نبوت کو امر فطری سمجھتے تھے۔ یعنے وہ عام علمار کی طرح نبوّت کو ایک ایسا منصب نہیں سمجھتے کہ جس شخص کو خدا منتخب کرکے چاہے دیدے۔ بلکہ اُس کو وہ ایک حالت منجملہ فطری حالات قلب انسانی سمجھتے تھے جو مثل دیگر قوائے انسانی بمناسبت اعضا کے قوی ہوتا جاتا ہے۔ جس طرح دیگر اطوار انسانی بمقتضائے فطرت اپنے وقت خاص پر پہونچکر ظاہر ہوتے ہیں اسی طرح جس شخص میں ملکۂ نبوت ہوتا ہے وہ بھی اپنی کمال قوت پہ پہونچکر ظاہر ہوتا ہے۔ پھر جس طرح سید صاحب نے اس اصول الہام کو صرف نبوّت پر ہی موقوف نہیں رکھا بلکہ دیگر ملکات انسانی تک اُس کو وسعت دی ہے اسی طرح امام صاحب نے اس کو علم ہیئت و علم طب سے بھی اُس کا متعلق ہونا ظاہر کیا ہے۔ چنانچہ امام صاحب لکھتے ہیں (صفحہ ۱۲۱) کہ جو شخص ان علوم پر بحث کرتا ہے وہ بالضرور یہ جانتا ہے کہ یہ علوم الہام الٰہی اور توفیق منجانب اللہ کے سوا معلوم نہیں ہوسکتے۔

امام صاحب اپنے زمانہ کے علوم کے جید عالم اور دارالعلوم بغداد کے مدرس اعلےٰ تھے۔ یہ خیال نہیں کیا جاسکتا کہ اس قول سے اُن کی یہ مراد ہے کہ ان علوم کے جملہ مسائل جزئیہ بذریعہ الہام منکشف ہوئے ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ ادویہ وغیرہ کے خواص انسان تجربہ سے دریافت کرتا ہے۔ امام صاحب کا منشا بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوسکتا کہ گروہ انسان میں سے بعض خاص اشخاص کا ان علوم کے اصول کیطرف ابتداً خود بخود متوجہ ہونا بسبب اُس خاص ملکہ کے تھا جو خداتعالیٰ نے اُنہیں بالتخصیص پیدا کیا تھا۔ (مترجم)

نبوّت کا ایک قطرہ ہے - ہم نے اس کا ذکر صرف اس سبب سے کیا ہے کہ خود تیرے پاس اُس کا ایک نمونہ موجود ہے - یعنے تیرے وہ مدرکات جو حالت خواب میں معلوم ہوتے ہیں اور تجھ کو اسی جنس کے علوم مثلاً طب و نجوم حاصل ہیں +

یہ علوم معجزات انبیا ہیں اور ان علوم کو بذریعہ بضاعت عقل حاصل کرنے کا ہرگز کوئی طریق نہیں ہے - ان کے سوا جو دیگر خواص نبوّت ہیں اُن کا ادراک طریق تصوف پر چلنے سے بذریعہ ذوق کے حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس بات کو تو تُو اُس نمونہ سے سمجھا ہے جو تجھ کو خداتعالےٰ نے عطا فرمایا ہے - یعنے حالت خواب - لیکن اگر یہ حالت موجود نہ ہوتی تو تو اُس کو کبھی سچ نہ جانتا - پس اگر نبی میں کوئی ایسی خاصیت ہو - جس کا تیرے پاس کوئی نمونہ نہیں اور تو اُس کو ہرگز سمجھ نہیں سکتا تو تو اُس کی تصدیق کس طرح کرسکتا ہے ؟ کیونکہ تصدیق تو ہمیشہ سمجھنے کے بعد ہوتی ہے - یہ نمونہ ابتداءً طریق تصوف میں حاصل ہوجاتا ہے اور جس قدر حاصل ہوتا ہے اُس سے ایک قسم کا ذوق اور ایک قسم کی تصدیق پیدا ہوتی ہے جو صرف اُس کا قیاس کرنے سے پیدا نہیں ہوسکتی پس یہ ایک خاصیت ہی اصل نبوّت پر ایمان لانے کے لئے تجھ کو کافی ہے +

کسی خاص شخص کا نبی ہونا بذریعہ مشاہدہ یا تواتر ثابت ہوسکتا ہے

اگر تجھ کو کسی شخص خاص کے باب میں یہ شک واقع ہو کہ آیا وہ نبی ہے یا نہیں تو

اس بات کا یقین حاصل ہونے کے لئے سوائے اس کے اَور کیا سبیل ہوسکتی ہے کہ بذریعہ مشاہدہ یا بذریعہ تواتر و روایت اُس شخص کے حالات دریافت کئے جائیں۔ کیونکہ جب تو علم طب اور علم فقہ کی معرفت حاصل کرچکا تو اب تو فقہاء و اطباء کے حالات مشاہدہ کرکر اور اُن کے اقوال سن کر اُن کی معرفت حاصل کرسکتا ہے۔ گو تونے اُن کا مشاہدہ نہیں کیا ہے اور تو اس بات سے بھی عاجز نہیں ہے کہ شافعی کے فقیہہ ہونے اور جالینوس کے طبیب ہونے کی معرفت حقیقی نہ کہ معرفت تقلیدی اس طرح حاصل کرے کہ کچھ علم فقہ و طب سیکھے۔ اور اُن کی کتابوں اور تصانیف کو مطالعہ کرے۔ پس تم کو اُن کے حالات کا علم یقینی حاصل ہوجائیگا۔ اس طرح پر جب تونے معنے نبوت سمجھ لئے تو تجھکو چاہیئے کہ قرآن مجید اور احادیث میں اکثر غور کیا کرے کہ تجھ کو آنحضرت صلعم کی نسبت یہ علم یقینی حاصل ہوجائیگا۔ کہ آپ اعلےٰ درجۂ نبوت رکھتے تھے اور اس کی تائید اُن امور کے تجربہ سے کرنی چاہیئے جو آپ نے در باب عبادات بیان فرمائے۔ و نیز دیکھنا چاہیئے کہ تصفیہ قلوب میں اُسکی تاثیر کس درجہ تک ہے۔ آپ نے کیسا صحیح فرمایا کہ جس شخص نے اپنے علم پر عمل کیا اللہ تعالیٰ اُس کو اُس چیز کا علم بخشتا ہے۔ جس چیز کا علم اُس کو حاصل نہیں تھا۔ اور کیسا صحیح فرمایا کہ جس شخص نے ظالم کی مدد کی تو اللہ تعالیٰ اُس پر اُس ظالم کو ہی مسلط کرتا ہے۔ اور کیسا صحیح فرمایا کہ جو شخص صبح کو اس حال میں بیدار ہو کہ اُسکو صرف ایک خدائے واحد

کی لَو لگی ہوئی ہو تو اللہ تعالیٰ دنیا و آخرت کے تمام غموں سے اُسکو محفوظ کرتا ہے۔ جب تم کو ان امور کا ہزار یا دو ہزار یا کئی ہزار مثالوں میں تجربہ ہوگیا تو تم کو ایسا علم یقینی حاصل ہوجائیگا کہ اُس میں ذرا بھی شک نہیں ہوگا۔ پس نبوّت پر یقین کرنیکا یہ طریق ہے[1]۔ نہ یہ کہ لاٹھی کا سانپ بن گیا اور چاند کے دو ٹکڑے ہوگئے۔ کیونکہ جب تو صرف اس بات کو دیکھے گا۔ اور

بعض معجزات ثبوت نبوت کے لئے کافی نہیں +

---

[1] فخرالاسلام سیدصاحب کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ جس پر اس زمانہ کے سفہائ ہنستے ہیں۔ چنانچہ سید صاحب تفسیرالقرآن جلد ثالث میں فرماتے ہیں۔ اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ انبیاء پر ایمان لانا بسبب ظہور معجزات باہرہ کے ہوتا ہے۔ مگر یہ خیال محض غلط ہے۔ انبیا علیہم السّلام پر یا کسی ہادی بالحق پر ایمان لانا بھی انسانی فطرت میں داخل اور قانون قدرت کے تابع ہے۔ بعض انسان از رُوئے فطرت کے ایسے سلیم الطبع پیدا ہوتے ہیں۔ کہ سیدھی اور سچی بات اُن کے دل میں بیٹھ جاتی ہے اور وہ اس پر یقین کرنے کے لئے دلیل کے محتاج نہیں ہوتے۔ باوجودیکہ وہ اُس سے مانوس نہیں ہوتے مگر ان کا وجدان صحیح اُس کے سچ ہونے پر گواہی دیتا ہے۔ اُن کے دل میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ جو اس بات کے سچ ہونے پر اُن کو یقین دلاتی ہے۔ یہی لوگ ہیں جو انبیاء صادقین پر صرف اُن کا وعظ و نصیحت سن کر ایمان لاتے ہیں نہ معجزوں اور کراماتوں پر۔ اسی فطرت انسانی کا نام شارع نے ہدایت رکھا ہے۔ مگر جو لوگ معجزوں کے طلبگار ہوتے ہیں وہ کبھی ایمان نہیں لاتے اور نہ معجزوں کے دکھانے سے کوئی ایمان لاسکتا ہے۔ خود خدا نے

بے شمار قراین کو جو احاطہ حصر میں نہیں آسکتے اُس کے ساتھ نہ ملائیگا تو شاید تجھ کو یہ خیال ہوگا کہ یہ جادو تھا یا صرف تخیل کا نتیجہ تھا اور یہ امور اللہ کی طرف سے باعث گمراہی ہیں ۔ (وہ جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے ۔ اور جس کو چاہتا ہے راہ دکھاتا ہے) اور تجھ کو مسئلہ معجزات میں مشکل پیش آئیگی ۔ اگر تیرے ایمان کی بنیاد درباب دلالت معجزہ کلام مرتب ہوگا ۔ تو تیرا ایمان بصورت اشکال و شبہہ کلام مرتب سے اور زیادہ پختہ ہوجائیگا ۔ پس چاہیئے کہ ایسے خوارق ایک جزو منجملہ اُن دلایل و قراین کے ہوں جو تجھکو معلوم ہیں ۔ تاکہ تجھ کو ایسا علم یقینی حاصل ہوجائے جس کی سند میں کوئی معین شے بیان نہ ہوسکے جیساکہ وہ امور ہیں جنکی خبر ایک جماعت نے ایسے تواتر سے دی ہے کہ یہ کہنا ممکن نہیں ۔ کہ یقین کسی ایک قول معین سے حاصل ہوا ہے ۔ بلکہ ایسے طور سے حاصل ہوا ہے کہ وہ جملہ اقوال سے خارج نہیں ۔ لیکن معلوم نہیں کہ کس قول واحد سے حاصل ہوا ہے ۔ پس اس قسم کا ایمان قوی اور علمی ہے ۔ رہا

اپنے رسول سے فرمایا کہ اگر تو زمین میں ایک سرنگ ڈھونڈ نکالے یا آسمان میں ایک سیڑھی لگائے تب بھی وہ ایمان نہیں لانے کے ۔ اور ایک جگہ فرمایا کہ اگر ہم کاغذ پر لکھی ہوئی کتاب بھی بھیجدیں اور اُس کو وہ اپنے ہاتھوں سے بھی چھولیں تب بھی وہ ایمان نہیں لانے کے ۔ اور کہیں گے کہ یہ علانیہ جادو ہے ۔ پس ایمان لانا صرف ہدایت (فطرت) پر منحصر ہے ۔ جیسے کہ خدا نے فرمایا ۔ اللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم ۔ (مترجم)

ذوق۔ وہ ایسا ہے کہ ایک شے آنکھ سے دیکھ لی جائے اور ہاتھ سے پکڑ لی جائے۔ سو یہ بات سوائے طریق تصوف کے اور کہیں پائی نہیں جاتی +

پس اسقدر بیان حقیقت نبوت فی الحال ہماری غرض موجودہ کے لئے کافی ہے۔ اب ہم اس بات کی وجہ بیان کریں گے کہ خلقت کو اُس کی حاجت ہے ؛

سبب اشاعت علم بعد از اعراض

جب مجھ کو عزلت و خلوت پر مواظبت کرتے قریب دس سال گذر گئے

ارکان و حدود شرعی کی حقیقت +

تو اس اثنا میں ایسے اسباب سے جن کا میں شمار نہیں کرسکتا مثلاً کبھی بذریعہ ذوق کے اور کبھی بذریعہ علم استدلالی کے اور کبھی بذریعہ قبول ایمانی کے مجھ کو بالضرور یہ معلوم ہوا کہ انسان دو چیز سے بنایا گیا ہے یعنے جسم اور قلب سے۔ اور قلب سے مراد حقیقت روح انسان ہے۔ جو محل معرفت خدا ہے۔ نہ وہ گوشت و خون جس میں مُردے اور چارپائے بھی شریک ہیں اور یہ وہ چیز ہے جس کے لئے جسم بمنزلہ آلہ کے ہے۔ جسم کی صحت باعث سعادت جسم ہے اور اُس کا مرض باعث ہلاکت جسم۔ اسی طرح قلب کے لئے بھی صحت و سلامت ہوتی ہے۔ کوئی شخص اُس سے نجات نہیں پاتا بجز اُس کے جو اللہ کے پاس قلب سلیم لیکر حاضر ہو۔

علی ہذالقیاس قلب کے لئے مرض بھی ہوتا ہے اور اُس میں ہلاکت ابدی و اخروی ہے۔ جیساکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اُن کے دلوں میں مرض ہے۔ اللہ کو نہ جاننا زہر مہلک ہے۔ اور خواہشات نفسانی کی پیروی کرکے اللہ کا گنہگار ہونا اُس کا سخت مرض ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی معرفت اُس کے لئے تریاق زندگی بخش ہے۔ اور خواہشات نفسانی کی مخالفت کرکے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنا اس کی دوائے شافی ہے۔ جس طرح معالجہ بدن کا بجز استعمال دوا کے اَور کوئی طریق نہیں ہے اسی طرح پر امراض قلبی کا معالجہ بغرض ازالۂ مرض و حصول صحت بھی بجز استعمال ادویہ کے کسی اَور طرح پر نہیں ہوسکتا۔ اور جس طرح حصول صحت میں ادویہ امراض بدن بذریعہ ایسی خاصیت کے موثر ہوتی ہیں جس کو عقلاً اپنی بضاعت عقل سے سمجھ نہیں سکتے بلکہ اُس میں اُن کو اُن اطبار کی تقلید واجب ہوتی ہے جنھوں نے اُس خاصیت کو انبیار علیہ السلام سے جو اپنی نجاصیت نبوت کی وجہ سے خواص اشیاء پر مطلع تھے حاصل کیا ہے۔ پس اسی طرح مجھ کو یقیناً یہ ظاہر ہوا۔ کہ ادویہ عبادات بحدود و مقادیر مقررہ و مقدرۂ انبیار کی وجہ تاثیر بھی عقلاً کے بضاعت عقل سے معلوم نہیں ہوسکتی بلکہ اُس میں انبیار کی تقلید واجب ہے جنھوں نے ان خواص کو نور نبوت سے معلوم کیا ہے نہ بضاعت عقل سے۔ نیز جس طرح پر ادویہ نوع اور مقدار سے مرکب ہیں کہ ایک دوا دوسری دوا سے وزن و مقدار میں مضاعف استعمال کیجاتی ہے اور اُن کا اختلاف مقادیر خالی از حکمت

نہیں۔ اور یہ حکمت من قبیل خواص ہوتی ہے۔ پس اسی طرح عبادات بھی جو ادویہ امراض قلوب ہیں افعال مختلف النوع والمقدار سے مرکب ہیں۔ مثلاً سجدہ رکوع سے دو چند ہے۔ اور نماز فجر مقدار میں نماز عصر سے نصف ہے۔ پس یہ مقادیر خالی از اسرار نہیں۔ اور یہ اسرار من قبیل اُن خواص کے ہیں جن پر بجز نور نبوت کے اَور کسی طرح اطلاع نہیں ہو سکتی۔ پس نہایت احمق اور جاہل ہے وہ شخص جس نے یہ ارادہ کیا کہ طریق عقل سے اِن امور کی حکمت کا استنباط کرے۔ یا جس نے یہ سمجھا کہ یہ امور محض اتفاقیہ طور سے مذکور ہوئے ہیں۔ اور اُس میں کوئی ایسا سِرّ نہیں ہے جو بطریق خاصیت موجب حکم ہوا ہو۔ نیز جس طرح پر ادویہ میں کچھ اصول ہوتے ہیں جو ادویہ مذکور کے رُکن کہلاتے ہیں اور کچھ زواید جو متممات ادویہ ہوتے ہیں جنمیں سے ہرایک بوجہ اپنی تاثیر خاص کے ممدّ عمل اصول ہوتا ہے۔ اسی طرح نوافل و سنن آثار ارکان عبادت کے لئے باعث تکمیل ہیں۔ غرضکہ انبیاء امراض قلوب کے طبیب ہیں۔ اور فائدہ عقل کا اور اُس کے تصرف کا یہ ہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہی ہم کو یہ بات معلوم ہوگئی ہے۔ اور وہ نبوّت کی تصدیق کرتی ہے اور اپنے تئیں اُس چیز کے ادراک سے جس کو نور نبوّت سے دیکھ سکتے ہیں عاجز ظاہر کرتی ہے۔ اور اس عقل نے ہمارا ہاتھ پکڑکر ہم کو اس طرح حوالۂ نبوّت کردیا ہے جس طرح اندھوں کو راہبر اور متحیّر مریضوں کو طبیب شفیق کے سپرد کیا جاتا ہے۔ پس عقل کی رسائی و پرواز صرف یہانتک

ہے اور اس سے آگے معزول ہے۔ بجز اس کے کہ جو کچھ طبیب سمجھائے اُس کو سمجھ لے۔ یہ وہ امور ہیں جو ہم نے زمانہ خلوت و عزلت میں ایسے یقینی طور پر معلوم کئے ہیں جو مشاہدہ کے برابر ہیں ✦

اسباب فتور اعتقاد

پھر میں نے دیکھا کہ لوگوں کا فتور اعتقاد کچھ تو در باب اصل نبوّت ہے اور کچھ اُس کی حقیقت سمجھنے میں اور کچھ اُن باتوں پر عمل کرنے میں جو نبوّت نے کھولی ہیں۔ میں نے تحقیق کیا کہ یہ باتیں لوگوں میں کیوں پھیل گئیں۔ تو لوگوں کے فتور اعتقاد و ضعف ایمان کے چار سبب پائے گئے ✦

سبب اوّل۔ اُن لوگوں کی طرف سے جو علم فلسفہ میں غور کرتے ہیں ✦

سبب دوئم۔ اُن لوگوں کی طرف سے جو علم تصوّف میں ڈوبے ہوئے ہیں ✦

سبب سوئم۔ اُن لوگوں کی طرف سے جو دعوئے تعلّم کی طرف منسوب ہیں۔ یعنے بزعم خود چھپے ہوئے امام مہدی سے علم سیکھنے کا دعویٰ رکھتے ہیں ✦

سبب چہارم۔ اُس معاملہ کی طرف سے جو بعض اشخاص اہل علم کہلاکر لوگوں کے ساتھ کرتے ہیں ✦

بعض مشککین کے اوہام

میں مدت تک ایک ایک شخص سے جو متابعت شرع میں کوتاہی کرتے تھے ملا کرتا اور اُس کے شبہ کی نسبت سوال۔ اور اُس کے عقیدہ اور اسرار سے بحث کیا کرتا تھا۔ اور اُس کو کہتا تھا کہ

تو متابعت شرع میں کیوں کوتاہی کرتا ہے۔کیونکہ اگر تو آخرت پر یقین رکھتا ہے اور پھر باوجود اس یقین کے آخرت کی تیاری نہیں کرتا اور دنیا کے بدلے آخرت کو بیچتا ہے تو یہ حماقت ہے کیونکہ تو کبھی دو کو ایک کے بدلے نہیں بیچتا پھر کس طرح تو اُس لا انتہا زندگی کو اس چند روزہ زندگی کے بدلے بیچتا ہے؟ اور اگر تو روز آخرت پر یقین ہی نہیں رکھتا تو تُو کافر ہے پس تجھ کو طلب ایمان میں اپنا نفس درست کرنا چاہیئے۔اور یہ دیکھنا چاہیئے کہ کیا سبب ہے تیرے اُس کفر مخفی کا جس کو تو نے باطناً اپنا مذہب ٹھیرایا ہے اور جس سے ظاہرا یہ جرأت پیدا ہوئی ہے۔گو تو ان امور کی تصریح نہیں کرتا۔کیونکہ ظاہر میں ایمان کا تجمل اور ذکر شرع کی عزت رکھتا ہے پس کوئی تو جواب میں یہ کہتا ہے کہ اگر تعلیمات نبویہ پر محافظت ضروری ہوتی تو علما اس محافظت کے زیادہ تر لائق تھے۔ حالانکہ فلاں عالم کا یہ حال ہے کہ مشہور فاضل ہوکر نمازؔ نہیں پڑھتا۔اور فلاں عالم شراب پیتا ہے اور فلاں عالم وقف اور یتیموں کا مال ہضم کرتا ہے۔اور فلاں عالم وظیفہ سلطانی کھاتا ہے اور حرام سے احتراز نہیں کرتا اور فلاں عالم شہادت دینے اور حکم متعلق عہدہ قضا کے صادر کرنے کے معاوضہ میں رشوت لیتا ہے اور علیٰ ہذالقیاس ایسا ہی اَور لوگوں کا حال ہے +

اسی طرح پر ایک دوسرا شخص علم تصوف کا مدعی ہے اور یہ دعویٰ

ؔ یہ اعمال تھے اُن علماء کے جو امام غزالیؒ جیسے مقدس شخص کی تکفیر کرتے تھے +

کرتا ہے کہ میں ایسے مقام پر پہونچ گیا ہوں کہ مجھے اب عبادت کی حاجت نہیں رہی ✦

تیسرا شخص اہل اباحت کے شبہات کا بہانہ کرتا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو طریق تصوف میں پڑکر راستہ بھول گئے ہیں ✦

چوتھا شخص۔ جو کہیں اہل تعلیم سے جو امام مہدی سے تعلیم پانے کے مدعی ہیں ملاقات رکھتا ہے۔ یہ کہتا ہے کہ حق کا دریافت کرنا مشکل ہے اور اُس کی طرف راستہ بند ہے اور اُس میں اختلاف کثرت سے ہے اور ایک مذہب کو دوسرے مذہب پر کچھ ترجیح نہیں ہے اور دلایل عقلیہ ایک دوسرے سے تعارض رکھتے ہیں۔ پس اہل الرائے کے خیالات پر کچھ وثوق نہیں ہوسکتا۔ اور مذہب تعلیم کی طرف بلانیوالا محکم ہے۔ جس میں کوئی حجت نہیں ہو سکتی۔ پس میں بوجہ شک کے یقین کو کس طرح ترک کرسکتا ہوں ✦

پانچواں[1] شخص کہتا ہے۔ کہ میں تعلیم نبوی کی محافظت میں سُستی کسی کی

[1] آجکل کے انگریزی تعلیم یافتہ نوجوان بھی (الّا ماشاءاللہ) عموماً اسی کینڈے کے ہوتے ہیں۔ اُن کے دل میں نہ خوف خدا ہے نہ پاس رسُول۔ خدا تعالیٰ کی شان میں گستاخیاں کرنا حضرت سرور کائنات صلے اللہ علیہ وسلم کی شان میں بے ادبیاں کرنا۔ مذہب جیسی مقدس چیز کو پھبتیوں میں اُڑانا۔ اپنے واجب التعظیم بزرگوں کے حفظ مرتبت کو پرانے فیشن کا خیال سمجھنا اور بہائم کی طرح بے لگام آزادی سے زندگی بسر کرنا جسے وہ نیچر کی پیروی سے تعبیر کرتے ہیں اپنا مشرب

تقلید سے نہیں کرتا - بلکہ میں علم فلسفہ پڑھا ہوا ہوں - اور حقیقت نبوت کو خوب پہچان چکا ہوں - اُس کا خلاصہ یہی حکمت و مصلحت ہے - اور نبوّت کے وعید سے مقصد یہ ہے - کہ عوام النّاس کے لئے ضابطہ بنایا جاوے اور اُن کو باہم لڑنے جھگڑنے اور شہوات نفسانی میں چھوٹے رہنے سے روکا جاوے اور میں عوام جاہل شخصوں میں سے نہیں ہوں - کہ اس تکلیف میں پڑوں - مَیں تو حکماء میں سے ہوں اور حکمت پر چلتا ہوں

ضمیمہ فاضل مترجم

ٹھیرایا ہے +

ہمارے علماء دین نے فخرالاسلام سید احمد خان کے کفر کے فتووں پر ضرور مہریں لگائیں - مگر کچھ شک نہیں کہ اس معصیت کا ارتکاب اُن سے نیک نیتی اور عین محبت اسلام سے عمل میں آیا لیکن سید کو درحقیقت رسوا کیا - ان بہائم صفت انسانوں لامذہب مسلمانوں نے اولئکَ کالانعام بلهم اضلّ جو اپنی ابلہ فریبی سے دنیا پر ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ ہم سید کے پیرو ہیں - اگر بتوں کے پُوجنے والے بھی حضرت نبیّنا محمد مصطفٰے صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت کا دعویٰ کرسکتے ہیں - تو یہ فرقہ بھی سید کا پیرو سمجھا جاسکتا ہے - اگر یہ شخص پیرو کہلائے جاسکتے ہیں تو کہلائے جاسکتے ہیں - مسٹر بریڈلاہ کے یا مسٹر اِنگ سول یا ڈاروِن کے - نہ اُس سچے خداپرست و عاشق رسول کے جو کہتا ہے

خدا دارم دلے بریان و عشقِ مصطفٰے دارم
ندارد ہیچ کافر ساز و سامانے کہ من دارم
زکفرِ من چہ میخواہی ز ایمانم چہ مے پُرسی
جہاں یک جلوہ دیدار است ایمانے کہ من دارم

اور اُس میں خوب نظر رکھتا ہوں اور بوجہ حکمت تقلید پیغمبر کا محتاج نہیں ہوں +

یہ ایمان کا آخری درجہ ہے اُن لوگوں کا جنھوں نے فلسفہ آلہی پڑھا ہے اور یہ اُنھوں نے کُتب **بُوعلی سینا و بُونصر فارابی** سے سیکھا ہے - یہ لوگ زینت اسلام سے بھی مزین ہیں - نیز تم نے دیکھا ہوگا کہ بعض اُن میں سے قرآن پڑھتے اور جماعتوں اور نمازوں میں حاضر ہوتے اور زبان سے شریعت کی تعظیم ظاہر کرتے ہیں لیکن معذالک شراب پینے اور طرح طرح کے فسق و فجور کو ترک نہیں کرتے - اور جب اُن کو کوئی یہ کہتا ہے کہ اگر نبوت صحیح نہیں تو نماز کیوں پڑھتے ہو - تو کبھی تو یہ جواب دیتے ہیں کہ بدن کی ریاضت اور اہل شہر کی عادت اور مال اور اولاد کی حفاظت ہے اور کبھی یہ بھی کہتے ہیں کہ نبوت صحیح ہے اور شریعت حق ہے - پھر جو اُن سے شراب پینے کی وجہ پوچھی جاتی ہے تو کہتے ہیں - کہ شراب اس واسطے منع ہے کہ وہ آپس میں بغض و عداوت پیدا کرتی ہے اور میں اپنی حکمت کے سبب ان باتوں سے بچا رہتا ہوں اور میں شراب صرف اس وجہ سے پیتا ہوں کہ ذرا طبیعت تیز ہوجائے - یہانتک کہ **بوعلی سینا** نے اپنی وصیت میں لکھا ہے - کہ میں اللہ تعالٰی سے فلانے فلانے کام کرنے کا عہد کرتا ہوں - اور شریعت کے اوضاع کی تعظیم کیا کروں گا اور عبادات دینی و بدنی میں کبھی قصور نہ کروں گا اور بہ نیت بیہودگی شراب نہیں پیوں گا - بلکہ اُس کا استعمال صرف بطور دوا و علاج کے کروں گا - پس اُس کی صفائی ایمان و

التزام عبادت کی حالت کا یہ اخیر درجہ ہے کہ وہ شرابخواری کو بہ نیت شفا مستثنےٰ کرتا ہے +

ایسا ہی ان سب مدعیان ایمان کا حال ہے۔ ان لوگوں کے سبب بہت لوگ دھوکے میں آگئے ہیں۔ اور اُن کے دھوکے کو معترضین کے ضعیف اعتراضوں نے اور بھی زیادہ کر دیا ہے۔ کیونکہ انھوں نے انکار علم ہندسہ و منطق کی بنیاد پر اعتراض کئے ہیں[1]۔ حالانکہ یہ علوم اُن کے نزدیک جیساکہ ہم قبل ازیں بیان کرچکے ہیں۔ یقینی ہیں +

---

[1] بعینہٖ اسی طرح اس زمانہ کے اکثر انگریزی خواں نوجوانوں کا حال ہے۔ وہ اپنے مذہب سے محض کورے ہیں اور کسی قسم کی تعلیم مذہبی اُن کو نہیں دی گئی۔ اس حالت کا مقتضا یہ تھا کہ وہ معاملہ مذہب کے باب میں جس میں اُن کو درک حاصل نہیں تھا سکوت اختیار کرتے لیکن ہمارے علماء کے بے ڈھنگے اعتراضوں نے اُن کو اسلام کی طرف سے دھوکھے میں ڈال دیا اور وہ مذہب کے ساتھ گستاخی اور زباں درازی سے پیش آنے لگے۔ ہمارے علماء نے اُن امور محققہ سے جو دلایل ہندسی اور مشاہدہ عینی سے ثابت ہو چکے ہیں انکار کیا اور اسی انکار کی بنا پر اُن مشککین پر اعتراض کئے۔ ان اعتراضات کی غلطیوں اور بیہودگیوں نے جو بالبداہت ظاہر تھیں علوم جدیدہ کے پڑھنے والوں کے دل میں عام طور پر یہ یقین پیدا کیا ہے کہ مذہب اسلام کی بنا ایسے ہی بودے دلایل اور جاہلانہ اقوال پر ہے۔ پس جملہ مسائل مذہب اسلام کی نسبت عام بدظنی پھیل گئی ہے اور اُس کی ہر خفیف بات کو بھی جس میں ذرا سا امکان بھی بھدی صورت میں ظاہر کئے جانے کا ہوتا ہے نہایت کریہہ اور قابل نفرت صورت میں دنیا کے

امام صاحب خلوت ترک کرنے اور لوگوں کے مجلانہ خیالات کی اصلاح کا ارادہ کرتے ہیں +	جب میں نے مختلف خیالات کے لوگ دیکھے کہ اُن کا ایمان اِن اسباب سے

آگے پیش کیا جاتا ہے۔ اور تمام دُنیا میں اسلام پر مضحکہ ہوتا ہے۔ اسطرح پر اس زمانہ میں اسلام پر چھُری پھر رہی ہے جس کا عذاب بے شک ہمارے عُلماء کی گردن پر ہوگا ورنہ کیا حقیقت ہے انگریزی خوانوں کی اور کیا حوصلہ ہے اُن کو کلام الٰہی پر حرف گیری کرنے کا ؟ اُن کی مثال اُس ڈورے کی ہے جو ہوا میں لٹکایا گیا ہو اور جدھر کی ہوا آئے وہ اُدھر کو جھک جائے۔ صرف آدھ گھنٹہ کا لکچر ان لوگوں کے خیالات اور عقاید اور اصول کے بدلنے کے لئے کافی ہے۔ ذٰلِكَ مبلغهم من العلم مگر ہمارے علماء نے خود اپنے ضعیف اعتراضوں کی وجہ سے اُن کو قوت اور وقعت دیدی ہے۔ ؎ منش کردہ ام رستم داستاں + وگرنہ یلے بود در سیستاں

جب تک ہم میں ایسے علماء موجود نہ ہوں گے جو جامع ہوں علوم قدیم اور جدید کے۔ تب تک اُن سے اسلام کی خدمت ہونی ناممکن ہے۔ اس زمانہ میں ہر قسم کی خدمت کے لئے سخت سخت شرائط و قیود مُقرر کی گئی ہیں اور ادنیٰ سے ادنےٰ خدمت کے لئے اعلےٰ درجہ کا سلیقہ ضروری سمجھا گیا ہے۔ کیا خدمت اسلام ہی ایسی خفیف اور نکمّی شے ہے کہ ہر کس و ناکس اُس کے خادم ہونے کا مدعی بن سکے اور ممبر پر چڑھکر جیسا اُس کی سمجھ میں ہو وسے اسلام کی حقیقت بیان کر دیا کرے ؟ خدمت اسلام بڑا مشکل اور سخت جوابدہی کا کام ہے۔ اور جو شخص اس خدمت کا بیڑا اُٹھائے۔ ضرور ہے کہ وہ علوم حکمیہ جدیدہ میں معتدبہ قابلیت رکھتا ہو + (مترجم)

اس حد تک ضعیف ہوگیا ہے اور میں نے اپنے تئیں اس شبہ کے
ظاہر کرنے پر تیار پایا۔ کیونکہ ان لوگوں کو فضیحت کرتا میرے لئے پانی
پینے سے بھی زیادہ آسان تھا۔ کیا وجہ کہ میں نے ان کے علوم یعنے صوفیہ
و فلاسفہ و اہل تعلیم و علماء خطاب یافتہ سب کے علوم کو نہایت غور
سے دیکھا تھا۔ پس میرے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ یہ ایک کام
اُس وقت کے لئے معین اور مقرر ہے۔ پس یہ خلوت اور عزلت اختیار
کرنا تیرے کیا کام آئیگا۔ مرض عام ہوگیا ہے۔ اور طبیب بیمار ہوگئے
ہیں اور خلقت ہلاکت کو پہونچ گئی ہے۔ پھر میں نے اپنے دل میں
کہا کہ تُو اس تاریکی کے انکشاف اور اس ظلمت کے مقابلہ پر کس طرح
قادر ہوگا کہ یہ زمانہ زمانۂ جہالت ہے اور یہ دَور دَور باطل ہے اور اگر
تُو لوگوں کو اُن کے طریقوں سے ہٹاکر جانب حق بلانے میں مشغول
ہوگا۔ تو سب اہل زمانہ مل کر تیرے دشمن ہوجائیں گے اور تو کس طرح
اُن سے عہدہ برا ہوگا۔ اور اُن کے ساتھ تیرا گذارہ کیسے ہوگا۔ یہ امور
زمانہ مساعد اور زبردست دیندار سلطان کے سواء اَور کسی طرح پُورے نہیں
ہوسکتے۔ پس میں نے اللہ تعالیٰ سے یہ اجازت طلب کی۔ کہ عزلت پر
میری مداومت رہے۔ اور میں نے عذر کیا کہ میں بذریعہ دلیل اظہار

سلطان وقت کا حکم امام صاحب کے نام

حق سے عاجز ہوں۔ پس تقدیر الٰہی یوں ہوئی کہ
سلطان وقت کے دل میں خود ایک تحریک پیدا
ہوئی۔ جس کا باعث کوئی امر خارجی نہ تھا۔ پس حکم سلطانی صادر ہوا

کہ تم فوراً **نیشاپور** جاؤ اور اس بے اعتقادی کا علاج کرو۔ اس حکم میں اسقدر تاکید کی گئی کہ اگر میں اسکے برخلاف اصرار کرتا تو سخت گیری کیجاتی۔ پس میرے دل میں خیال آیا کہ اب باعث رخصت عزلت ضعیف ہوگیا ہے۔ پس تجھ کو یہ واجب نہیں کہ اب تو محض بوجہ کاہلی و آرام طلبی و طلب عزت ذاتی و بایں خیال کہ ایذا خلقت سے نفس محفوظ رہے بدستور گوشہ نشین بنا رہے۔ اور اپنے نفس کو خلقت کی ایذار کی سختی برداشت کرنے کی اجازت نہ دے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ الٓمّٓ اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ یُّتْرَكُوْٓا اَنْ یَّقُوْلُوْٓا اٰمَنَّا وَ هُمْ لَا یُفْتَنُوْنَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ الآیہ۔ اور اللہ تعالیٰ اپنے رسول خیرالبشر کو فرماتا ہے وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوْا عَلٰى مَا كُذِّبُوْا وَ اُوْذُوْا حَتّٰۤى اَتٰىهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِ اللّٰهِ وَلَقَدْ جَآءَكَ مِنْ نَّبَاِی الْمُرْسَلِیْنَ۔ پھر فرماتا ہے یٰسٓ ۚ وَالْقُرْاٰنِ الْحَكِیْمِ الیٰ قولہ۔ اِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ + اس باب میں میں نے بہت سے ارباب قلوب و مشاہدات سے مشورہ کیا۔ پس سب نے اس اشارہ پر اتفاق رائے ظاہر کیا۔ کہ عزلت ترک کرنا اور گوشہ سے نکلنا مناسب ہے۔ اسکی تائید بعض صالحین کے متواتر کثیر التعداد خوابوں سے بھی ہوئی۔ جن سے اس بات کی شہادت ملی۔ کہ اس حرکت کا مبدء خیر و ہدایت ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس صدی کے اختتام پر مقرر کیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کو ہرایک صدی کے آخر میں زندہ کرنے کا وعدہ فرمایا ہے۔ پس ان شہادات سے امید مستحکم ہوئی۔ اور حسن ظن غالب ہوا۔ اور ماہ ذی القعد سنہ ۴۹۹ہجری میں

امام صاحب ذی القعد سنہ ۴۹۹ء میں نیشاپور پہونچے

اللہ تعالیٰ آسانی سے **نیشاپور** کی طرف لیگیا۔ کہ وہاں اس کام کے انجام دینے کے لیئے قیام کیا جاوے اور **بغداد** سے ۴۸۸ھ ہجری میں نکلنا ہوا تھا۔ اور گوشہ نشینی قریب گیارہ سال کے رہی۔ اور **نیشاپور** میں جانا اللہ تعالےٰ نے تقدیر میں لکھا تھا۔ ورنہ جسطرح **بغداد** سے نکلنے اور وہاں کے حالات سے علیحدہ ہونیکا کبھی دل میں امکان بھی نہیں گذرا تھا۔ اسیطرح **نیشاپور** کو جانا بھی منجانب عجایب تقدیرات الٰہی تھا جسکا کبھی وہم و خیال بھی دل میں نہیں آیا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ دلوں کو اور احوال کو بدلنے والا ہے۔ مومن کا دل اللہ تعالیٰ کی انگلیوں میں سے دو انگلیوں کے درمیان ہے۔ اور میں جانتا ہوں کہ اگرچہ میں نے اشاعت تعلیم کی طرف رجوع کیا لیکن اصل میں یہ رجوع نہیں تھا۔ کیونکہ رجوع کہتے ہیں حالت سابق کی طرف عود کرنے کو اور میں زمانہ سابق میں ایسے علم کی تعلیم دیتا تھا جس سے دنیاوی عزت و جاہ حاصل ہو اور خود اپنے قول طریق عمل سے لوگوں کو عزت دنیاوی کی طرف بلاتا تھا۔ اور اُس وقت میرا ارادہ اور نیت بجز اس کے اَور کچھ نہیں تھا۔ لیکن اب میں اُس علم کی طرف بلاتا ہوں جس کے لئے عزت و جاہ دنیاوی کو ترک کرنا پڑتا ہے اور جسکی وجہ سے رتبہ و منزلت کا ساقط ہونا مشہور ہے۔ پس فی الحال میرا ارادہ اور نیت اور آرزو بجز اس کے اَور کچھ نہیں۔ اللہ تعالیٰ میری نیت سے آگاہ ہے۔ میری یہ خواہش ہے کہ اپنی اور نیز اَوروں کی اصلاح کروں۔ معلوم نہیں کہ میں اپنی مراد کو پہونچوں یا اپنے مقصد میں ناکام رہوں۔

لیکن ایمان یقینی اور مشاہدہ نے مجھ کو یہ یقین دلایا ہے کہ سوائے اللہ بزرگ کے رجوع اور قوت کسی کو حاصل نہیں - یہ حرکت میری جانب سے نہ تھی - بلکہ اُسی کی جانب سے تھی اور میں نے خود کچھ نہیں کیا - بلکہ جو کچھ کیا اُسنے ہی مجھ سے کرایا - پس اللہ سے یہ دُعا ہے - کہ وہ اوّل خود مجھکو صالح بنائے - پھر میرے سبب اَوروں کو صالح بنائے - اور مجھکو ہدایت بخشے اور پھر میرے سبب اَوروں کو ہدایت بخشے - اور مجھکو ایسی بصیرت دے کہ حق حق نظر آئے اور مجھ کو اُسکی پیروی کی توفیق عطا کرے - اور باطل باطل نظر آوے - اور مجھ کو اُس سے اجتناب کی توفیق عطا کرے +

اب ہم اُن اسباب ضعیف ایمان کا جو قبل ازیں بیان ہوئے پھر ذکر کرتے ہیں - اور اُن لوگوں کی ہدایت اور ہلاکت سے نجات کا طریق بھی بتلاتے ہیں +

تتمہ ذکر اسباب فتور اعتقاد اور اُسکا علاج

جن لوگوں نے اہل تعلیم کی سُنی سُنائی باتوں کے سبب حیرت کا دعوے کیا ہے اُنکا علاج تو وُہی ہے - جو ہم کتاب قسطاس مستقیم میں بیان کر چکے ہیں - اس رسالہ میں اُس کا ذکر کرکے طول نہیں دینا چاہتے +

اور جو اہل اباحت[1] شبہ اور اوہام پیش کرتے ہیں اُن کو ہمنے سات اقسام میں محصور کیا ہے - اور اُن کی تفصیل کتاب کیمیائے سعادت

[1] جہل کسانیکہ از اہل اباحتند از ہفت وجہ بود - اوّل بخدائے تعالیٰ ایمان ندارند و حوالہ کارہا بطبیعت و نجوم کردند - پنداشتند کہ ایں عالم عجیب با آئینہ حکمت و ترتیب از خود پیدا آمدہ یا خود ہمیشہ بودہ یا فعل طبیعت است و مثل ایشاں چوں کسے ہست کہ خطے نیکو بیند و پندارد

میں بیان کی گئی ہے +

کہ از خود پدید آمدہ بے کاتبے قادر و عالم و مرید۔ وکسیکہ نابینائی او بایں حد بود از راہ شقاوت نگردد + دوم بآخرت نگرویدند و پنداشتند کہ آدمی چوں نباتست کہ چوں بمیرد نیست شود۔ و سبب ایں جہل ہست بنفس خود کہ ابدیست و ہرگز نمیرد+ سوم بخدا تعالیٰ و آخرت ایمان دارند ایمانے ضعیف ولیکن گویند کہ خدا را عزّ وجل بعبادتِ ما چہ حاجتست و از معصیت ما چہ رنج۔ ایں مدبر جاہل است بشریعت کہ مے پندارد کہ معنی شریعت آنست کہ کار برائے خدا مے باید کرد نہ برائے خود۔ ایں ہمچنانست کہ بیمارے پرہیز نکند و گوید کہ طبیب را ازانچہ کہ من فرمان او برم یا نبرم۔ ایں سخن راست است ولیکن او ہلاک شود + چہارم گفتند کہ شرع میفرماید کہ دل ز شہوت و خشم و ریا پاک کنید و ایں ممکن نیست کہ آدمی را ازیں آفریدہ اند۔ پس مشغول شدن بایں طلبِ محال بود۔ و ایں احمقان ندانستند کہ شرع ایں نفرمودہ۔ بلکہ فرمودہ است کہ خشم و شہوت را ادب کنید و حدود عقل و شریعت را نگاہ دارد۔ حق تعالیٰ فرمودہ است والکاظمین الغیظ ثنا گفت برکسیکہ خشم فرو خورد نہ برکسیکہ او را خشم نبود+ پنجم گویند کہ خدا رحیم ہست بہر صفت کہ باشیم برما رحمت کند و ندانند کہ ہم شدید العقاب است + ششم بخود مغرور شوند و گویند کہ ما بجائے رسیدہ ایم کہ معصیت مارا زیاں ندارد۔ آخر درجہ ایں ابلہاں فوق درجہ انبیا نیست و ایشاں بسبب خطا میگریستندے + ہفتم وجہ از شہوت خیزد نہ از جہل و ایں اباحتیاں گروہے باشند کہ شبہات گزشتہ ہیچ نشنیدہ باشند۔ ولیکن گروہے را بینند۔ کہ ایشاں براہ اباحت میروند۔ ایشاں را آن نیز خوش آید کہ در طبع بطالت و شہوت غالب بود۔ معاملہ بایشاں بشمشیر باشد نہ بحجت۔ (انتخاب از کیمیائے سعادت)

جن لوگوں نے طریق فلسفہ سے اپنا ایمان بگاڑ لیا ہے حتے کہ نبوّت کے بھی منکر ہو بیٹھے ہیں اُن کے لئے ہم حقیقت نبوت بیان کر چکے ہیں اور وجود نبوّت یقینی طور پر بدلیل وجود خواص ادویہ و نجوم وغیرہ بتا چکے ہیں۔ اور اسی واسطے ہم نے اس مقدمہ کو پہلے ذکر کردیا ہے۔ہم نے وجود نبوّت کی دلیل خواص طب و نجوم سے اسی واسطے ذکر کی ہے۔کہ یہ خود اُن کے علوم ہیں۔ اور ہم ہر فن کے عالم کے لئے نجوم کا ہو خواہ طب کا۔ علم طبعی کا ہو یا سحر و طلسمات کا۔ اُسی کے علم سے برہان نبوت لایا کرتے ہیں +

اب رہے وہ لوگ جو زبان سے نبوّت کے اقراری ہیں اور شریعت کو حکمت کے مطابق بنانا چاہتے ہیں۔ سو وہ درحقیقت نبوّت سے منکر ہیں۔ اور وہ ایسے حکیم پر ایمان لائے ہیں جس کے لئے ایک طالع مخصوص ہے۔ اور جو اس بات کا مقتضی ہے کہ اُس حکیم کی پیروی کیجائے ۔ اور نبوت کی نسبت ایسا ایمان رکھنا ہیچ ہے۔ بلکہ ایمان نبوّت یہ ہے کہ اس بات کا اقرار کیا جائے کہ سوائے عقل کے ایک اَور حالت بھی ثابت ہے جس میں ایسی نظر حاصل ہوتی ہے جسے خاص باتوں کا ادراک ہوتا ہے۔ اور عقل وہاں سے کنارہ رہتی ہے جیسے دریافت رنگ سے کان۔ اور آواز سُننے سے آنکھ۔ اور امور عقلی کے ادراک سے سب خواص معزول رہتے ہیں۔ اگر وہ لوگ اس کو جائز نہ سمجھیں تو ہم اُس کے امکان بلکہ اُس کے وجود پر دلیل قائم کر چکے ہیں۔ اور

ثبوت نبوت ایک مثال سے +

اگر اُس کو جائز سمجھیں تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہاں بہت سی ایسی اشیاء بھی ہیں جن کو خواص کہا جاتا ہے۔ اور جن پر عقل کو اس قدر بھی تصرف حاصل نہیں۔ کہ اُن کے آس پاس ذرا بھی پھٹک سکے۔ بلکہ عقل اُن امور کو جھٹلانے لگتی ہے اور اُن کے محال ہونے کا حکم دیتی ہے مثلاً ایک دانگ افیون. زہر قاتل ہے۔ کیونکہ وہ افراط برودت سے خون کو عروق میں منجمد کردیتی ہے۔ اور جو علم طبعی کا مدعی ہوگا وہ یہ سمجھے گا کہ مرکبات سے جو چیزیں تبرید پیدا کرتی ہیں وہ بوجہ عنصر پانی اور مٹی کے تبرید پیدا کرتی ہیں۔ کیونکہ یہی دو عنصر بارد ہیں۔ لیکن یہ معلوم ہے۔ کہ سیروں پانی اور مٹی کی اس قدر تبرید نہیں ہوسکتی۔ پس اگر کسی عالم طبعی کو افیون کا زہر قاتل ہونا بتلایا جاوے اور وہ اُس کے تجربہ میں نہ آئی ہو تو وہ اُس کو محال کہے گا۔ اور اُس کے محال ہونے پر یہ دلیل قایم کریگا۔ کہ افیون میں ناری اور ہوائی اجزاء ہوتے ہیں۔ اور ہوائی اور ناری اجزاء افیون کی برودت زیادہ نہیں کرتے اور جس حالت میں بجمیع اجزاء پانی اور مٹی فرض کرلینے سے اُس کی ایسی مفرط تبرید ثابت نہیں ہوتی تو اُس کے ساتھ اجزاء حارہ ہوا و آگ مل جانے سے اس حد تک تبرید کیونکر ثابت ہوسکتی ہے۔ اس کو وہ شخص یقینی دلیل سمجھے گا۔ اور اکثر دلایل فلسفہ در باب طبعیات و الٰہیات اسی قسم کے خیالات پر مبنی ہیں وہ اشیاء کی وہی حقیقت سمجھتے ہیں جو عقل یا وجود میں پاتے ہیں۔ اور جس کو سمجھ نہیں سکتے۔ یا جس کو موجود نہیں دیکھتے۔ اُس کو محال ٹھیرا لیتے

ہیں - اور اگر لوگوں میں سچی خوابیں معتاد اور مالوف نہ ہوتیں اور کوئی دعوے کرنے والا یہ کہتا کہ میں بوقت تعطل حواس امر غیب جان لیتا ہوں تو اُس کی بات کو ایسے عقل برتنے والے ہرگز نہ مانتے - اور اگر کسی کو یہ کہا جائے کہ آیا دنیا میں کوئی ایسی شے ہوسکتی ہے کہ وہ خود تو ایک دانہ کے برابر ہو اور پھر اُس کو ایک شہر پر رکھدیں۔ تو وہ اُس تمام شہر کو کھا جاوے اور پھر اپنے تئیں بھی کھا جاوے اور نہ شہر باقی رہے نہ شہر کی کوئی چیز باقی رہے اور نہ وہ خود باقی رہے تو کہے گا کہ یہ امر محال اور منجملہ مزخرفات کے ہے حالانکہ یہ آگ کی حالت ہے۔ جس نے آگ کو نہ دیکھا ہوگا وہ اس بات کو سُن کر اس سے انکار کرے گا - اور اکثر عجائبات اُخروی کا انکار اسی قسم سے ہے -پس ہم اس فلسفی کو جو اوضاع شرعیہ پر معترض ہے کہیں گے کہ جیسا تو لاچار ہوکر افیون میں برخلاف عقل وجود خاصیت تبرید کا قائل ہوگیا ہے تو یہ کیوں ممکن نہیں کہ اوضاع شرعیہ میں در باب معالجات و تصفیہ قلوب ایسے خواص ہوں جن کا حکمت عقلیہ سے ادراک نہ ہوسکے - بلکہ اُن کو بجز نور نبوت کے اَور کوئی آنکھ نہ دیکھ سکے - بلکہ لوگوں نے ایسے خواص کا اعتراف کیا ہے جو اس سے بھی عجیب تر ہیں - چنانچہ اُنھوں نے اپنی کتابوں میں اس بات کا ذکر بھی کیا ہے - میری مراد اس جگہ اُن خواص عجیبہ سے ہے جو در باب معالجہ حاملہ بصورت عُسر ولادت مجرب ہیں یعنی ایک تعویذ*

ایک اَور مثال

* یہ تعویذ خاتمہ کتاب پر مرقوم ہے +

دو پارچہ جات اب نارسیدہ پر لکھا جاتا ہے۔ اور حاملہ اپنی آنکھ سے اُن
تعویذوں کو دیکھتی رہتی ہے۔ اور اُن کو اپنے قدموں کے نیچے رکھ لیتی ہے
پس بچہ فوراً پیدا ہوجاتا ہے۔ اس بات کے امکان کا ان لوگوں نے
اقرار کیا ہے۔ اور اس کا ذکر کتاب **عجایب الخواص** میں کیا ہے۔ تعویذ
مذکورہ ایک شکل ہے جس میں نو۹ خانہ ہوتے ہیں۔ اور اُن میں کچھ ہندسا
خاص لکھے جاتے ہیں۔ اس شکل کے ہر سطر کا مجموعہ پندرہ۱۵ ہوتا ہے۔ خواہ
اس کو طول میں شمار کرو یا عرض میں یا ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ
تک۔ تعجب ہے اُس شخص پر جو اس بات کو تو تصدیق کرے۔ لیکن
اُس کی عقل میں اتنی بات نہ سما سکے کہ نماز فجر کی دو رکعت اور ظہر کی
چار رکعت اور مغرب کی تین رکعت مقرر ہونا بوجہ ایسے خواص کے ہے

ارکان احکام شرعی کی وضع بذریعہ ایک تمثیل کے

جو نظر حکمت سے نہیں سوجھ سکتے۔ اور ان کا سبب
اختلاف اوقات مذکورہ ہے۔ اور ان خواص کا ادراک
اکثر نور نبوت سے ہوتا ہے۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ اگر ہم اسی عبارت
کو بدل کر عبارت منجمین میں بیان کریں تو یہ لوگ اس امر اختلاف اوقات
مذکورہ کو ضرور سمجھ لیں گے۔ سو ہم کہتے ہیں کہ اگر شمس وسط سماء میں
ہو یا طالع میں۔ یا غارب میں۔ تو کیا ان اختلافات سے حکم طالع میں
اختلاف نہیں ہوجاتا۔ چنانچہ اسی اختلاف سیر شمس پر زائچوں۔ عمروں اور
وفات مقررہ کے اختلاف کی بنا رکھی گئی ہے۔ لیکن زوال اور شمس کے فی
وسط السماء ہونے میں یا مغرب اور شمس کے فی المغارب ہونے میں کچھ

فرق نہیں ہے۔ پس اس امر کی تصدیق کی بجز اس کے اور کیا سبیل ہے۔ کہ اس کو بعبارت منجم سنا ہے جس کے کذب کا غالباً سو مرتبہ تجربہ ہوا ہوگا۔ مگر باوجود اس کے تو اُس کی تصدیق کیئے جاتا ہے۔ جیسے کہ اگر منجم کسی کو یہ کہے کہ اگر شمس وسط سماء میں ہو اور فلاں کوکب اُس کی طرف ناظر ہو اور فلاں برج طالع ہو اور اُس وقت میں تو کوئی لباس جدید پہنے۔ تو تُو ضرور اُسی لباس میں قتل ہوگا تو وہ شخص ہرگز اُس وقت میں وہ لباس نہیں پہننے کا۔ اور بعض اوقات شدت کی سردی برداشت کرے گا۔ حالانکہ یہ بات اُس نے ایسے منجم سے سُنی ہوگی جس کا کذب بارہا معلوم ہوچکا ہے۔ کاش مجھ کو یہ معلوم ہو کہ جس شخص کے عقل میں ان عجائبات کے قبول کرنے کی گنجایش ہو اور جو ناچار ہوکر اس امر کا اعتراف کرے کہ یہ ایسے خواص ہیں جنکی معرفت انبیاء کو بطور معجزہ حاصل ہوئی ہے وہ شخص اس قسم کے امور کا ایسی حالت میں کس طرح انکار کرسکتا ہے کہ اُس نے یہ امور ایسے نبی سے سنے ہوں جو مخبر صادق ہو۔ اور موید بالمعجزات ہو اور کبھی اُس کا کذب نہ سنا گیا ہو۔ اور جب تو اس بات میں غور کریگا کہ اعداد رکعات اور رمی جمار و عدد ارکان حج وتمام دیگر عبادات شرعی میں ان خواص کا ہونا ممکن ہے تو تجھ کو اِن خواص اور خواص ادویہ و نجوم میں ہرگز کوئی فرق معلوم نہ ہوگا۔ لیکن اگر معترض یہ کہے کہ میں نے کسی قدر نجوم اور کسی قدر طب کا جو تجربہ کیا تو اُن علوم کا اُسی قدر حصہ صحیح پایا

پس اسی طرح پر اُس کی سچائی میرے دل میں بیٹھ گئی اور میرے دل
سے اُس کا استبعاد اور نفرت دور ہوگئی ۔لیکن نسبت خواص نبوت
میں نے کوئی تجربہ نہیں کیا ۔پس اگرچہ میں اُس کے امکان کا مقر
ہوں ۔مگر اُس کے وجود و تحقیق کا علم کس ذریعہ سے حاصل ہوسکتا ہے

ہمارے کل معتقدات کی بناء تجربہ ذاتی پر نہیں ہے

تو اُس کے جواب میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تو اپنے
تجربات ذاتی کی تصدیق پر ہی اقتصار نہیں کرتا بلکہ
تونے اہل تجربہ کے اقوال بھی سُنے ہیں ۔ اور اُن کی پیروی کی ہے ۔پس
تجھ کو چاہئے کہ اقوال اولیاء کو بھی سنے کہ اُنھوں نے تمام مامورات
شرعی میں بذریعہ تجربہ مشاہدہ حق کیا ہے ۔پس اگر تو اُن کے طریق پر
چلیگا تو جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے اُس میں سے بعض امور کا ادراک
بذریعہ مشاہدہ تجھ کو بھی ہوجائیگا ۔لیکن اگر تجھ کو تجربہ ذاتی نہ ہو تو بھی
تیری عقل قطعاً یہ حکم دیگی کہ تصدیق و اتباع واجب ہے ۔کیونکہ فرض کرو
کہ ایک بالغ و عاقل شخص جس کو کبھی کوئی مرض لاحق نہیں ہوا ۔ اتفاقاً
مریض ہوگیا اور اُس کا والد شفیق طبیب حاذق ہے ۔ اور اس شخص نے
جیسے ہوش سنبھالا تبسے وہ اپنے والد کے دعوی علم طب کی خبر سنتا رہا
ہے ۔پس اُس کے والد نے اُس کے لئے ایک دوا سے معجون بنائی اور
کہا کہ یہ دوا تیرے مرض کے لئے مفید ہوگی ۔ اور اس بیماری سے تجھ کو
شفا دے گی ۔تو بتاؤ کہ ایسی حالت میں گو وہ دوا تلخ اور بد ذائقہ
ہو اُس کی عقل کیا حکم دے گی ۔کیا یہ حکم دیگی کہ وہ اُس دوا کو کھائیو

یا یہ کہ اُس کی تکذیب کرے اور یہ کہے کہ میری سمجھ میں نہیں آتا۔ کہ اس دوا اور حصول شفا میں کیا مناسبت ہے اور مجھ کو اس کا تجربہ نہیں ہوا ہے۔ کچھ شک نہیں کہ اگر وہ ایسا کرے تو تُو اُس کو احمق سمجھے گا۔ علی ہذالقیاس ارباب بصیرت تیرے توقف کی وجہ سے تجھ کو احمق سمجھتے ہیں +

پس اگر تجھ کو یہ شک ہو کہ مجھ کو یہ کس طرح معلوم ہو کہ نبی علیہ السلام ہمارے حال پر شفقت فرماتے تھے اور اس علم طب سے واقف تھے۔ تو اُس کا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ تجھ کو یہ کس طرح معلوم ہوا ہے کہ تیرا باپ تجھ پر شفقت رکھتا ہے۔ یہ امر محسوس نہیں لیکن تجھ کو اپنے باپ کے قراین احوال و شواہد اعمال سے جو وہ اپنے مختلف افعال و برتاؤ میں ظاہر کرتا ہے یہ امر ایسے یقینی طور پر معلوم ہوا ہے کہ تجھ کو اُس میں ذرا شک نہیں ہے۔ اسی طرح پر جس شخص نے اقوال رسول اللہ صلعم پر اور اُن احادیث پر نظر کی ہوگی جو اس باب میں وارد ہیں کہ آپ ہدایت حق میں کیسی تکلیف اُٹھاتے تھے۔ اور لوگوں کو درستی اخلاق و اصلاح معاشرت اور ہر ایک ایسے امر کی طرف جس سے اصلاح دین و دنیا متصوّر ہو بلا کر اُن کے حق میں کس کس قسم کی لطف و مہربانی فرماتے تھے۔ تو اس کو اس بات کا علم یقینی حاصل ہوجائیگا کہ اُن کی شفقت اپنی امت کے حال پر اُس شفقت سے بدرجہا زیادہ تھی جو والد کو اپنے بچے کے حال پر ہوتی ہے۔ اور جب وہ اُن عجایب

فعال پر جو اُن سے ظاہر ہوئے اور اُن عجائبات غیبی پر جن کی خبر نبی
کی زبان سے قرآن مجید و احادیث میں دی گئی - اور اُن امور پر جو بطور
آثار قرب قیامت بیان فرمائے گئے - اور جن کا ظہور عین حسب فرمودہ
جناب ہوتا ہے غور کرے گا - تو اُس کو یہ علم یقینی حاصل ہوگا کہ وہ
ایک ایسی حالت پر پہونچے ہوئے تھے جو مافوق العقل تھی - اور اُن کو خدا
نے وہ آنکھیں عطا فرمائی تھیں - جن سے اُن امور غیبی کا جس کو بجز خاصان
بارگاہ الٰہی کے اَور کوئی ادراک نہیں کرسکتا - اور ایسے امور کا جن کا ادراک
عقل سے نہیں ہوسکتا انکشاف ہوتا ہے - پس یہ طریق ہے صداقت
نبی علیہ السلام کے علم یقینی حاصل کرنے کا - تجھ کو تجربہ کرنا اور قرآن مجید
کو غور سے پڑھنا اور احادیث کا مطالعہ کرنا لازم ہے - کہ اس طریقہ سے یہ
امور تجھ پر عیاں ہوجائیں گے +

اس قدر تنبیہ فلسفہ پسند اشخاص کے لئے کافی ہے - اس کا ذکر ہم نے
اس سبب سے کیا ہے - کہ اس زمانہ میں اس کی سخت حاجت ہے +

رہا سبب چہارم - یعنی ضعف ایمان بوجہ بد اخلاقی - سو اس مرض کا

ضعف ایمان بوجہ بداخلاقی علماء اور اُنس کا علاج

علاج تین طور سے ہوسکتا ہے +

اوّل - یہ کہنا چاہئے کہ جس عالم کی نسبت تیرا یہ
گمان ہے - کہ وہ مال حرام کھاتا ہے - اُس عالم کا مال حرام کی حرمت سے
واقف ہونا ایسا ہے جیسا تیرا حرمت شراب و سود بلکہ حُرمت غیبت و کذب
و چغل خوری سے واقف ہونا - کہ تو اس حرمت سے واقف ہے - لیکن

باوجود اس علم کے تو ان محرمات کا مرتکب ہوتا ہے - لیکن نہ اس وجہ سے کہ تجھ کو ان امور کے داخل معاصی ہونے کا ایمان نہیں ہے - بلکہ بوجہ شہوت کے جو تجھ پر غالب ہے - پس اُس کی شہوت کا حال بھی تیری شہوت کا سا حال ہے - جس طرح شہوت کا تجھ پر غلبہ ہے اسیطرح اُس پر ہے - پس اُس عالم کا ان مسائل سے زیادہ جاننا جس کی وجہ سے وہ تجھ سے متمیز ہے اس بات کا موجب نہیں ہوسکتا کہ ایک گناہ خاص سے وہ رُکا رہے - بہت سے اشخاص ایسے ہیں جو علم طب پر یقین رکھتے ہیں لیکن اُن سے بلا کھانے میوہ اور پینے سرد پانی کے صبر نہیں ہو سکتا - گو طبیب نے اِن چیزوں کے استعمال کرنے سے منع کیا ہو - لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس بدپرہیزی میں کوئی ضرر نہیں - یا یقین نسبت طبیب صحیح نہیں ہے - پس لغزش علماء کو اسی طرح پر سمجھنا چاہیئے +

دوئم - عام شخص کو یہ کہو کہ تجھ کو یہ سمجھنا واجب ہے کہ عالم نے اپنا علم یوم آخرت کے لئے بطور ذخیرہ جمع کیا ہوا ہے - اور وہ یہ گمان کرتا ہے - کہ اُس علم سے میری نجات ہوجائیگی - اور وہ علم میری شفاعت کرے گا - پس وہ بوجہ فضیلت علم خود اپنے اعمال میں تساہل کرتا ہے - اگرچہ یہ ممکن ہے کہ علم اُس عالم پر زیادتی حجت کا باعث ہو اور وہ یہ ممکن سمجھتا ہے کہ وہ علم اُس کے لئے زیادتی درجہ کا باعث ہو - اور یہ بھی ممکن ہے - پس اگر عالم نے عمل ترک کیا ہے تو

بوجہ علم کے کیا ہے۔ سن اے جاہل شخص اگر تو نے اُس کو دیکھکر
عمل ترک کیا ہے۔ اور تو علم سے بے بہرہ ہے تو تُو بہ سبب اپنی
بداعمالیوں کے ہلاک ہوجائیگا۔ اور کوئی تیری شفاعت کرنے والا نہ
ہوگا +

سوئم[۳]۔ علاج حقیقی۔ عالم حقیقی سے کبھی کوئی معصیت بجز اس کے کہ
بطریق لغزش ہو ظاہر نہیں ہوتی۔ اور نہ وہ کبھی معاصی پر اصرار کرتا ہے
کیونکہ علم حقیقی وہ شے ہے جسّے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معصیت زہر مہلک
ہے اور آخرت دنیا سے بہتر ہے اور جس کو یہ معلوم ہوجاتا ہے۔ تو
وہ اچھی شے کو ادنےٰ شے کے عوض نہیں بیچتا۔ مگر یہ علم ان اقسام
علوم سے حاصل نہیں ہوتا جس کی تحصیل میں اکثر لوگ مشغول رہتے
ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس علم کا نتیجہ بجز اس کے اَور کچھ نہیں کہ
ان لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی معصیت پر زیادہ جُرأت ہوجاتی ہے۔ لیکن
علم حقیقی ایسا علم ہے۔ کہ اُس کے پڑھنے والے میں خشیۃ اللہ و
خوف خدا زیادہ بڑھتا ہے۔ اور یہ خوف خدا مابین اُس عالم اور معاصی
کے بطور پردہ حائل ہوجاتا ہے۔ بجز اُن صورتہائے لغزش کے جس سے
انسان بمقتضائے بشریت جدا نہیں ہوسکتا۔ اور یہ امر ضُعف ایمان پر
دلالت نہیں کرتا۔ کیونکہ مومن وہی شخص ہے جس کی آزمائش ہوتی ہے
اور جو توبہ کرنے والا ہے۔ اور یہ بات گناہ پر اصرار کرنے اور ہمہ تن
گناہ پر گر پڑنے سے بہت بعید ہے +

پس یہ وہ امور ہیں جو ہم مذمت ... و تعلیم اور اُنکی آفات

خاتمہ

و نیز اُن کے بیڈھنگے انکار کرنے کی آفات کے باب میں بیان کرنا چاہتے تھے۔ ہم اللہ تعالیٰ سے دُعا کرتے ہیں کہ وہ ہمکو اُن صالحین میں شامل کرے۔ جن کو اُس نے پسندیدہ و برگزیدہ کیا۔ اور جن کو راہِ حق دکھایا۔ اور ہدایت بخشی ہے۔ اور جن کے دلوں میں ایسا ذکر ڈالا ہے کہ وہ اُس کو کبھی نہیں بھولتے۔ اور جن کو شرارت نفس سے ایسا محفوظ کیا ہے۔ کہ اُن کو اُس کی ذات کے سوا کوئی شے نہیں بھاتی۔ اور اُنھوں نے اپنے نفس کے لئے اُسی کی ذات کو خالصتاً پسند کیا ہے۔ اور وہ بجز اُس کے اور کسی کو اپنا معبود نہیں سمجھتے۔ فقط

تہافتہ الفلاسفہ

از

امام ابو احمد غزالیؒ

مترجمہ

ڈاکٹر ولی الدین
منشی فاضل۔ ایم اے۔ پی ایچ ڈی (لندن)
بیرسٹر ایٹ لا
سابق پروفیسر صدر شعبۂ فلسفہ، جامعہ عثمانیہ، حیدرآباد

فہرست کتاب

نمبر سلسلہ	موضوع	نمبر صفحہ
۱۲	مسئلہ (۳) فلاسفہ کے اس قول کی تلبیس کے بیان میں کہ خدائے تعالیٰ فاعل و صانع عالم ہے اور عالم اسی کے فعل اور صنعت سے ظہور میں آیا ہے۔	۹۷
۱۳	مسئلہ (۴) وجود صانع پر استدلال سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں	۱۲۲
۱۴	مسئلہ (۵) اس بات پر دلیل قائم کرنے سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں کہ خدا ایک ہے اور یہ کہ دو واجب الوجود کو فرض نہیں کیا جا سکتا جو ایک دوسرے کی علت ہوں۔	۱۲۸
۱۵	مسئلہ (۶) فلاسفہ کے صفات الٰہیہ کا انکار اور اس کا ابطال	۱۴۲
	مسئلہ (۷) فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ اس کا غیر اس کے ساتھ جنس میں مشارکت کرے اور عقلی طور پر جنس و فصل کا اول پر اطلاق نہیں ہو سکتا۔	۱۵۷
۱۶	مسئلہ (۸) فلسفیوں کے اس قول . . . . کے ابطال میں کہ وجود اول (خدا) بسیط ہے یعنے وہ وجود محض ہے، نہ ماہیت ہے نہ حقیقت جس کی طرف وجود کی اضافت کی جا سکے، اس لئے وجود ایسا ہی واجب ہے جیسا کہ اس کے غیر کے لئے ماہیت ہے۔	۱۶۱
۱۷	مسئلہ (۹) اس بیان میں کہ فلاسفہ عقلی دلائل سے یہ ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ اول (خدا) کے لئے جسم نہیں ہے۔	۱۶۸
۱۸	مسئلہ (۱۰) اس بات پر قیام دلیل سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں کہ عالم کے لئے صانع و علت نہیں ہے۔	۱۷۲
۱۹	مسئلہ (۱۱) ان فلسفیوں کے قصور استدلال کے بیان میں جو سمجھتے ہیں کہ اول اپنے غیر کو جانتا ہے اور انواع و اجناس کو بنوع کلی جانتا ہے	۱۷۴
۲۰	مسئلہ (۱۲) فلسفی اس پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے کہ اول اپنی ذات کو جانتا ہے۔	۱۸۰

بسم الله الرحمن الرحیم ○

پیش لفظ

از

ڈاکٹر سید عبداللطیف
(صدر، انڈو مڈل ایسٹ کلچرل اسٹڈیز، حیدرآباد)

پیش نظر کتاب امام غزالیؒ کی شہرہ آفاق کتاب تہافۃ الفلاسفہ کا اردو زبان میں ایک دلکش اور متین اظہار ہے۔ مترجم سلمہٗ نہ صرف فلسفۂ اسلام سے خاص شغف رکھتے ہیں بلکہ انھوں نے اس کتاب کا جامعہ عثمانیہ میں ایم۔ اے کے طلباء کو سالہا سال درس بھی دیا ہے۔ امید کی جاسکتی ہے کہ انھوں نے امام غزالی کے مفہوم کو سمجھ کر اردو زبان میں صحیح طریقہ سے ادا کر دیا ہے۔

غزالیؒ کی کتابوں کا زمانہ حال تقاضہ کر رہا ہے اور اسکی کئی وجوہ ہیں: غزالیؒ کا نقطہ اس قدر وسیع، کلی اور انسان دوستانہ ہے کہ ہر قوم اور ہر ملت و مذہب کے پیرو کو انسان اور انسانی معاملات پر ان کے خیالات سے دلچسپی پیدا ہوجاتی ہے۔ وہ صرف اپنے زمانہ ہی کے لیئے پیدا نہیں کئے گئے تھے۔ ان کے خیالات اور تصورات ہر دم تازہ اور ہر دم توانا نظر آتے ہیں۔ اب بعد میں آنے والے مغربی فلاسفہ کے خیالات کی نہ صرف انھوں نے پیش بینی کی ہے بلکہ فلسفیانہ طریقہ سے ان کو ادا بھی کیا ہے فرانس کے شہیر عالم فلسفی ڈیکارٹ (DESCARTES) نے جسکو فلسفۂ جدید کا باوا آدم کہا جاتا ہے، طریقہ تشکیک سے اپنے نظام فلسفہ کا آغاز کیا، غزالیؒ میں یہ ہمیں ایک دلکش انداز میں ملتا ہے، تشکیک وارتیاب ہی نے انہیں حقائق عالم کے چہرے سے نقاب کشائی پر آمادہ کیا اور انھوں نے شک بھی اتنا کیا کہ شک سے شک انہیں یقین کی راہ پر لے آیا۔ اسکاٹ لینڈ کا

ب

ذہین اور طباع فلسفی ہیوم (HUME) تجربی علوم (سائنس) کی اساس پر سوت کی ضرب لگاتا ہے اور مسلمہ قانون علیت کے تار و پود کو بکھیر کر رکھ دیتا ہے، پھر کوئی اس قانون کی صحت پر ایمان سے دست بردار ہو کر اندھا اعتماد نہیں کر سکتا اور اسکی کلیت و ضرورت کا قائل نہیں ہو سکتا۔ ہیوم سے صدیوں پہلے امام غزالی نے اس کام کو بڑی حسن و خوبی سے انجام دیا ہے: علت و معلول میں نہ ربط ضروری ہے نہ کلی ہے، محض عادی ہے۔ جرمنی کے عظیم المرتبت فلسفی کانٹ (KANT) نے فکر کے تضادات کو واضح کیا اور بتلایا کہ عقل نظری ان تضادات میں مبتلا ہے؛ وہ کائنات کے متعلق متضاد نتائج کو اتنے ہی مضبوط اور قوی مقدمات سے اخذ کر سکتی ہے اور اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ کائنات کا تصور دوسرے مابعد الطبیعاتی ماورائی تصورات کی طرح محض ایک نظری غیر متعین تصور ہے۔ یہی چیز غزالیؒ پر کشفاً واضح ہو چکی تھی اور قدماء کے فلسفہ کی بنیادوں کو منہدم کرنے میں اس کا استعمال انھوں نے بڑی قاہرانہ قوت سے کیا جسکا مظاہرہ پیش نظر کتاب میں بڑی خوبی سے ہوتا ہے۔ اسی کتاب میں انہوں نے زندگی، دین و مذہب اور عقل صحیح کے حقیقی و ازلی و ابدی اقدار کو مستحکم کرنے کی جو فوق البشر کوشش کی ہے وہ ہر ذی فکر مخلص فرد سے خراج تحسین حاصل کر چکی ہے کہ
مرع ایں کار از تو آید و مرداں چنیں کنند! اسی کتاب سے ان افراد کے قلوب میں جو روحانی ہدایت و رہنمائی کے مشتاق ہیں اور جو عقل کی گتھیوں سے اکتا چکے ہیں، کائنات کی روحانی تعبیر اور ذہن و قلب و روح کے اسرار و غموض کو جاننے کا شعلۂ تیز بھڑک اٹھتا ہے۔ کتاب تہافہ مرکب شوق کے لیے مہمیز کا کام کرتی ہے اور غزالی اپنی دوسری مخلد الذکر تصانیف سے طالب مشتاق کو صراط مستقیم اور دین قیّم پر لے چلتے ہیں۔

گو غزالیؒ کی اکثر کتابوں کا اردو زبان میں ترجمہ ہو چکا ہے لیکن تہافہ اب تک بھی اردو زبان میں پیش نہ ہو سکی تھی۔ ڈاکٹر میر ولی الدین میدان فکر میں اپنا ایک خاص مقام رکھتے ہیں۔ جوانی ہی سے میں نے دیکھا ہے کہ انکو غزالیؒ سے ایک فطری لگاؤ رہا ہے۔ انکی یہ سعی خدا کرے کہ سعی مشکور ثابت ہو اور پیش نظر کتاب ذی فکر افراد کو جو عربی زبان سے واقف نہیں ہیں فکر و نظر کا مواد مہیا کر سکے۔

دیباچہ

مشہور عالم مستشرق ڈنکن بی میکڈونالڈ کی نظر میں امام غزالی تاریخ اسلام میں نہایت عظیم المرتبت اور یقیناً سب سے زیادہ دردمند فرد تھے۔ وہ بعد میں آنے والی نسلوں کے ایسے معلم ہیں جن کو چار عظیم الشان ائمہ کا ہم مرتبہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ ان کے مقابلہ میں مسلمانوں کے مشائی فیلسوف ابن رشد اور باقی سب محض حقیر شارح اور حاشیہ نویس نظر آتے ہیں۔"

امام غزالی کی مرتبت ومقام کے متعلق اکثر محققینِ اسلام کی جو رائے ہے اس کا نچوڑ میکڈونالڈ نے اپنے الفاظ میں ادا کردیا ہے۔

نظامِ قاعدۂ مکرمت، امام ہمام — نصیرِ ملت، صدر الوریٰ، علیہ سلام
شہنشہ علمائے زماں کہ پیوستہ — ممہد ست بجاہش قواعدِ اسلام

امام کی ذات وشخصیت میں ان کے اپنے زمانہ کے تمام فکری پہلو اور سارے ہی مسائل مرکوز نظر آتے ہیں۔ کیونکہ وہ ان تمام سے ہو گزرے تھے، ان کا دین ومذہب محض تقلیدی نہ تھا، حقائق کا کشف تھا، اجمال کی تفصیل تھی، فلسفیانہ نظامات، الفاظ اور الفاظ ہی پر مرکوز سارے تنازعات واختلافات کو چھوڑ کر انھوں نے اتباعِ رسول عربی صلوٰۃ اللہ علیہ میں جن حقایق کا اپنے نورِ مکاشفہ سے مشاہدہ کیا تھا، ان کو انھوں نے مضبوط تھا، بمصداق ع قلندر ہر چہ گوید دیدہ گوید، اور جب وہ اپنے کام سے فارغ ہوئے تو تصوف دین اسلام کی عمارت کی بنیاد اور علومِ دین کا خلاصہ قرار پاچکا تھا، لیکن امام عالی مقام نے نہ صرف احکام شریعت اور قانونِ خداوندی پر عمل کرکے اپنے ظاہر کو آراستہ وپیراستہ کیا تھا اور اپنے باطن کو اخلاقِ ذمیمہ اور صفاتِ رذیلہ سے پاک کیا تھا اور اپنے نفس کے مرتع کو ان پاک صورتوں سے جو شکوک واوہام سے منزہ ہیں مزین

کیا تھا اور حق تعالیٰ کے جمال و جلال کا مشاہدہ کیا تھا اور عوام حضور حق انھیں حاصل تھا، بلکہ " فلسفہ کے مسائل اور مواد پر ان کی گرفت ان تمام فلاسفہ سے زیادہ تھی جو ان کے زمانہ تک گزر چکے تھے بلکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بعد میں آنے والے فلسفیوں سے بھی زیادہ مضبوط تھی " (میاکڈونالڈ)

گر ملے گزا اثر دانش او روشن شد انچہ بر خلقِ جہاں بذ حقائق مستور

فکر بجرشش تیغ سر قضا راحرم دل پاکش نظر لطفِ خدا را منظور

ہمارا مطلب یہ ہے کہ امام کو تاتہ یعنی حکمت ذوقیہ اور بحث و نظر یعنی حکمت بحثیہ دونوں سے کامل حصہ ملا تھا اور ان ہی کی ذات کامل کے فیض سے علم مجمل مفصل ہوگیا:

هُوَ الْيَوْمَ اَوْفَى الْعَالَمِيْنَ تَوَقُّعاً وَاَوْفَرُهُمْ فَضْلاً وَاَرْفَعُهُمْ قَدْراً

پیش نظر کتاب تہافتہ الفلاسفہ انہی امام ہمام کی ایک بیش قیمت تصنیف ہے جس میں فلسفیوں کی خوب خبر لی گئی ہے، ان کی بے مائیگی، تضادِ فکر اور انتشارِ خیال کو اچھی طرح ظاہر کیا گیا ہے۔ ان ہی کے ہتیار کو ان کے خلاف استعمال کیا گیا ہے اور اس حقیقت کو بخوبی واضح کر دیا گیا ہے کہ فلسفیوں کے مقدمات اور طرق سے، ان کی "چناں وچنیں" سے یقین کا حصول کسی طرح ممکن نہیں۔!

جاں ہمہ دم زیں دلکد کوب خیال می شود مجروح و خستہ و پائمال

نے صفائے ماندش نے لطف و فر نے سوئے آسمان راہِ سفر (رومی)

اس کتاب میں غزالی کی قوتِ بحثیہ کا اچھا مظاہرہ ہوتا ہے۔ بحث کے میدان میں اتر کر وہ فلسفہ کو تشکیک وارتیاب کی آخری حدود تک پہنچا دیتے ہیں اور آئرلینڈ کے مشہور و معروف متشکک ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۶ء) سے سات سو سال قبل اپنی جدلیات کی شمشیر بے نیام سے علیت کے ربط کو کاٹ کر رکھ دیتے ہیں جس پر آج بھی علوم جدیدہ کی بنیاد قائم ہے۔ جو محض ظنی ہے، یقینی نہیں۔ غزالی کے تبلانے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں علت و معلول کے متعلق صرف اتنا معلوم ہوسکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بعد ظہور پذیر ہوتا ہے، یعنے جیسا کہ سمجھا جاتا رہا کہ علت و معلول میں ایک ضروری ربط پایا جاتا ہے اور علت معلول کو پیدا کرتی ہے، یہ محض ایک بے بنیاد ظن ہے۔ علت میں نہ کوئی قوت پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ معلول کو پیدا کرسکے اور نہ ہی ان دونوں میں کوئی ضروری و قطعی ربط پایا جاتا ہے جس کی ضد کا تصور نہ کیا جاسکے۔

وہ حکماء و فلاسفہ کے اس دعوے کی تردید کرتے ہیں کہ عالم قدیم ہے، ازلی و ابدی ہے۔ دلائل قاطعہ سے وہ ان کے کلام کا فساد ظاہر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ہمارا مقصد فلاسفہ کے مذہب کی تنقیص کے سوا کسی اور چیز کا اہتمام نہیں، ان کی دلائل کا بطلان ہے، کسی خاص مذہب کے ایجابی طور پر اثبات کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ مذہب حق کا اثبات ایک دوسری کتاب میں ہوگا جس کا نام قواعد العقائد ہوگا۔

غزالی دلائل سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ حکماء صانع و خالق عالم کے ثبوت سے قاصر ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ وہ اس کی وحدانیت کے ثبوت سے بھی عاجز ہیں اور نہ ہی وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ خدا غیر جسمانی ہے یا یہ کہ عالم کا کوئی خالق یا اس کی کوئی علت بھی ہو سکتی ہے اور نہ وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ روح انسانی ایک جوہر قائم بالذات ہے۔

غزالی دلائل و براہین قاطعہ سے یہ واضح طور پر ظاہر کر دیتے ہیں کہ فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنے غیر کو اور انواع و اجناس کو کلی طور پر جانتا ہے، نہ وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ خدا خود اپنی ذات کو جانتا ہے۔ ان کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا۔ ان کا یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ آسمان حیوان متحرک بالارادہ ہے اور انھوں نے آسمان کی حرکت کی جو غرض بیان کی وہ قطعاً باطل ہے۔

فلاسفہ کا یہ خیال غلط ہے کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہیں۔ فلاسفہ نے جو قیامت اور حشر اجساد کا انکار کیا ہے یہ ان کی فاش غلطی ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ فلسفی یہ ثابت ہی نہیں کر سکتے کہ دنیا کا کوئی پیدا کرنے والا بھی ہے، ان کا دہریا ہونا لازم ہے۔

اس طرح امام ہمام تہافہ میں فلاسفہ کی تردید کے لئے بیس مسائل انتخاب کئے ہیں جن میں سترہ مسئلے الٰہیات کے اور تین مسئلے طبعیات کے ہیں جن کی تفصیل اوپر پیش کی گئی۔

جب امام غزالی اپنے کام سے فارغ ہوتے ہیں، فلاسفہ کی سفاہت کھل کر سامنے آجاتی ہے اور نہانہ کا قادی امام کے ہم آواز ہو کر کہتا ہے کہ :

فلسفہ چوں اکثرش باشد سفہ ہم کل آں
ہم سفہ باشد کہ حکم کل حکم اکثر است

یعنی فلسفہ کے لفظ کا بڑا حصہ سفہ ہے جس کے معنی بے وقوفی یا نادانی کے ہیں، چونکہ یہ مسلم ہے کہ حکم الاکثر حکم الکل لہٰذا سارا فلسفہ ہی سفہ یا بے عقلی و نادانی قرار پاتا ہے۔ ذٰلک حدید البصر

طالب کو زندگی کی کوئی عقلی اساس نظر نہیں آتی، غزالی فلسفیوں کو یونانی مشککین اور مہوم کے باز و بازو لاکر کھڑا کر دیتے ہیں، ہر شئے قابل شبہ یا مشکوک ہو جاتی ہے اور فلسفہ "سفہ" کا مرادف قرار پاتا ہے جیسے حقائق اشیا جاہل و بے خبر! بحث و نظر کے پرستار سے غزالی یہ کہتے ہوئے سنائی دیتے ہیں۔ :

اے خوردہ شراب غفلت از جام ہوس مشغول شو بخویش چوں خر بجرس!

ترسم کہ ازیں محاب چو بیدار شوی مستی برود، و دردِ سر ماند و بس!

جب فلسفہ ہمیں زندگی کی کوئی عقلی اساس فراہم نہیں کرسکتا تو انسان کے لئے صرف وحی الٰہی کا آسرا باقی رہ جاتا ہے اور غزالی زندگی کی اساس اسی وحی کو قرار دیتے ہیں جو انبیاء کے قلوب پر نازل کی جاتی ہے اس میں شک وریب کی گنجائش نہیں، اس میں حق صریح ہوتا ہے، یقین واذعان پیدا کرنے کی پوری قوت ہوتی ہے۔ نبی اور فلسفی میں یہی فرق ہوتا ہے کہ نبی جو کچھ کہتا ہے وہ یقین واذعان کی پوری قوت سے کہتا ہے، اس میں کوئی تردد، کوئی شک وشبہ، کوئی ظن وقیاس، کوئی وہم واحتمال نہیں ہوتا، کیونکہ وہ اس یقین کی بنیاد پر کہتا ہے جو حق تعالیٰ اُس کے قلب میں کسی ایسے ذریعہ سے پیدا کر دیتا ہے۔ جو مشاہدہ کی حیثیت رکھتا ہے، اور وہ اس کو اور صرف اسی کو "حق" سمجھتا ہے۔ بھلا وہ شخص جو پہاڑ کی بلندی سے آفتاب کو اپنی آنکھ سے دیکھ رہا ہو، وہ دنیا بھر کے اندھے، بہرے یا ان لوگوں کے مقابلہ میں جو اس بلندی سے نیچے آفتاب کو نہ دیکھ رہے ہوں اس بات میں شک کر سکتا ہے کہ آفتاب طلوع نہیں ہوا؟!

فلسفی یا محقق کے پاس مشاہدہ نہیں ہوتا، نہ شاہدہ جیسی کوئی چیز ہوتی ہے، اس کے پاس "ظنون" (قیاسات) وتعقلات ضرور ہوتے ہیں مگر مخالف احتمالات کی پرچھائیاں ان کو اس طرح دھندلا بنا رکھتی ہیں کہ وہ نور یقین سے محروم رہتا ہے، اطمینان قلب وسکینت خاطر کی دولت خود اس کے پاس نہیں ہوتی، وہ دوسروں کو یہ دولت کہاں سے لاکر دے سکتا ہے ؟!

موجودہ سائنس کے جدید انکشافات نے بہت سے فکری نظریات کو مشاہدہ کی حیثیت دیدی ہے لیکن علمائے سائنس کو اعتراف ہے کہ انتہائی حقیقت ان کی گرفت سے باہر ہے، وہ یہ تک نہیں جان سکے کہ "انرجی" یا "قوت کی حقیقت کیا ہے، وہ صرف یہ جان سکے ہیں کہ انرجی کیا کرتی ہے لیکن انرجی کیا ہے، اس کا علم انہیں نہیں۔ اسی طرح انھیں اعتراف ہے کہ کائنات کے راز ہائے سربستہ سے وہ اب تک پوری طرح واقف نہیں ہو سکے اور ہر راز کے تحت ایسے بے شمار راز سربستہ ہیں۔

جن کے صحیح انکشاف کے لئے نسل انسانی کو ابھی صدیاں درکار ہیں؛ لہٰذا جو کچھ آج کہا جا رہا ہے وہ حرف آخر ہرگز نہیں! اسی لئے انبیاء کی پکار شروع سے یہی ہے کہ

اذا لم تری الھلال فسلم　　لاناس راوہ بالابصار

یعنی جب تو خود ہلال کو نہیں دیکھ سکا (حقیقت کا مشاہدہ نہ کر سکا) تو ان لوگوں کی بات کو مان لے، جنھوں نے اپنی آنکھوں سے ہلال کو دیکھا ہے!

تہافتہ سے غزالی بس یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جب زندگی کے لئے کوئی عقلی اساس فراہم نہیں کی جا سکتی تو ہمیں انبیاء ہی کی طرف رجوع کرنا چاہئیے نبی کی بہت بڑی خدمت اور نبی کے ذریعہ حق تعالےٰ کا ایک عظیم ترین احسان یہ ہے کہ وہ بنی نوع انسان کو یقین و اذعان کی ایک ایسی بیش بہا دولت عطا کرتا ہے کہ دنیا کی کوئی دولت اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی!

سرگشتہ چہ می روی تو چوں آب بجوی　　کیں بحر پر از آب حیات است بجوی!

پھر یہ یقین ان بنیادی باتوں کے متعلق ہوتا ہے جو انسان کی ابدی فلاح کے لئے سنگ بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں اور اس کی شخصیت کی ایسی تعمیر کرتی ہیں جو ہمیشہ کے لئے خلل سے خالی ہوتا ہے۔ اور ان کے متعلق صحیح علم حاصل کرنے کا کوئی مادی ذریعہ آج تک بھی ایجاد نہیں ہوا مثلاً نظام عالم میں انسان کی حیثیت کیا ہے؟ کیا وہ قطعاً آوارہ و آزاد ہے یا اس کو اپنے اعمال و افعال کی جواب دہی کرنی ہوگی؛ کیا وہ محض بخت و اتفاق ہی سے عبث پیدا ہو گیا اور اس کو کسی حقیقتہ الحقائق کی طرف رجوع ہونا نہیں؟ حیات موجودہ کا تعلق حیات آئندہ سے کیا ہے۔؟ کیا موت خاتمۂ محض کا نام ہے یا اس کی حقیقت محض انتقال ہے؟ یعنے ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہونا؟ اگر انسان ایک ابدی حقیقت ہے اور موت سے وہ فنا نہیں ہوتا تو بعد الموت اس کو کن احوال سے گزرنا ہوگا؟ وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ جب تک ان جیسی بنیادی باتوں کے بارے میں یقین و اذعان پیدا نہ ہو نہ جدوجہد زندگی اور حرکت عملی کی کوئی سمت قائم ہو سکتی ہے اور نہ اس جدوکد اور عمل میں یکسانیت و استقامت پیدا ہو سکتی ہے؛ یعنی روحانی لحاظ سے اس کی شخصیت کی تعمیر ہرگز نہیں ہو سکتی۔

نمی دانی تو جاہلی گویمت فاش!
نظر بہ نقش اولیٰ یا بہ نقاش؟

تھوڑی دیر کے لئے تصور کیجئے کہ کسی نبی کی تعلیم موجود نہیں صرف فلسفیوں کی تخلیقات اور انکی موشگافیاں موجود ہیں جو لسلم ولا نسلم سے معمور ہیں ، " عقل کو تنقید سے فرصت نہیں " بعد میں آنیوالا ہر فلسفی اپنے پیشرو کے خیالات کے تاروپود کو بکھیر رہا ہے ' فلسفے کے نظامات پیدا ہورہے ہیں اور فنا ہورہے ہیں ' اس شغل کا حاصل محض " ابیقوری ' لذتیت ہے " ایسی حالت میں کیا کسی حق کے متلاشی کو ان چند سوالات کے متعلق جو مثال کے طور پر اوپر پیش کئے گئے ۔ ذرا اطمینان کی مسرت اور جمعی وسکینت حاصل ہوسکتی ہے ؟ ہاں ' ایسی مثالیں ضرور ملتی ہیں (اور خود غزالی کے ساتھ یہی معاملہ رہا) جو انھیں سوالات میں غلطاں پیچاں تھے اور تلاش وجستجو کی وادیوں میں بھٹک رہے تھے ' ان کو روشنی نظر آئی اور پھر وہ اسی روشنی ہی کے ہوگئے ' لیکن یہ روشنی فلسفہ یا سائنس کی نہیں تھی بلکہ وہ روشنی ذہنی تھی جس کی کرنیں شمع نبوتؐ کی لو سے پھوٹتی ہیں ۔

عاقلاں از بے مرادی ہائے خویش
باخبر گشتند از مولائے خویش !

جیسا کہ ہم نے اوپر بتلا دیا ہے کہ کتاب تہافہ میں امام غزالیؒ نے متعدد موقعوں پر تصریح کردی ہے کہ اس کا مقصد فلاسفہ کی صرف تردید ہے ' تحقیق نہیں ' ان کے مذہب کی تکذیب اور ان کے دلائل کا ابطلان ہے ' کسی خاص مذہب کی جانب سے مدافعت نہیں ' فلسفہ کے عجز و نارسائی کو واضح کرنا ہے اور فلسفیوں کی سفاہت اور بے خبری کا ظاہر کرنا ہے ' لیکن اگر طالب نسیم معرفت کے کچھ جھونکوں کے لئے اپنے سینے کے دریچوں کو کھولنا چاہتا ہے " تو غزالی ہدایت کرتے ہیں کہ تمھیں " کتاب الصبر و الشکر " سے اس کی کچھ لہریں مل سکتی ہیں یا " کتاب المحبت " یا " کتاب التوکل " کی ابتدا میں " باب التوحید " سے اور یہ سب کتابیں " احیاء " میں ہیں ' اور ایک بڑی مقدار ان معلومات کی جن سے تمھارے ذوقِ معرفت کی کچھ زیادہ تسکین ہوگی " کتاب المقصد الاقصیٰ فی اسماء اللہ الحسنیٰ " میں ملے گی خصوصاً اسمائے مشتقہ من الافعال کی بحث میں ' اگر تم اس عقیدہ کے ہمراہ سچی طلب کے ساتھ صریح معرفت کے خواہش مند ہو تو یہ بحث صرف ہماری ان کتابوں میں ملے گی جنھیں ہم نا اہلوں کی آنکھ سے پوشیدہ رکھنا چاہتے ہیں " (الاربعین فی اصول الدین ص ۲۴ المطبعۃ العربیہ) ۔

طالب صادق کے لئے امام کی نشان دادہ کتابوں کی طرف مراجعت ضروری ہے ' ان کے

مطالعہ کے بعد اس کو معلوم ہوگا کہ امام کی نصیحت و وصیت یہ تھی کہ :

از کنز و قدوری نتواں یافت خدا را — در مصحفِ دل بیں کہ کتابے بہ ازیں نیست
سیاحیٔ دل کن کہ دیارے بہ ازیں نیست — دریا و خدا باش کہ کارے بہ ازیں نیست

پیش نظر کتاب تہافۃ کے اس ایڈیشن کا ترجمہ ہے جس کو مصر کے عالم سلیمان دنیا نے کچھ عرصہ قبل اپنے مقدمے اور حواشی کے ساتھ شائع کیا تھا۔ جب میں محمد لطفی جمعہ کی کتاب "تاریخ فلاسفۃ الاسلام" کے ترجمے سے فارغ ہوا جس کی اشاعت دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد سے ۱۹۴۱ء میں ہو چکی تو میرا خیال ہوا کہ جامعہ عثمانیہ کے ایم اے کے طلباء کے لئے جنھوں نے اپنا اختیاری مضمون فلسفہ اسلام لیا ہے۔ تہافۃ کے ترجمہ کی بھی تکمیل ہو جائے۔ چنانچہ میں نے اپنے ایک عزیز عالم دوست مولوی سید احمد نقوی صاحب کی اعانت سے اس کام کی طرف توجہ کی اور کتاب کے ایک بڑے حصے کے ترجمے سے فراغت حاصل کی لیکن بعض موانعات کی وجہ سے اس کی تکمیل نہ ہو سکی۔ چند ماہ قبل ان ہی عزیز کی عنایت و اعانت سے بحمداللہ یہ ترجمہ تکمیل پا سکا۔ میرا یہ خوشگوار فریضہ ہے کہ مولوی صاحب کا صمیم قلب سے شکریہ ادا کروں جن کی حسن امداد کے بغیر ترجمہ کا یہ مشکل کام مجھ سے ممکن نہ تھا۔ مولوی صاحب اس کام میں میرے برابر کے شریک رہے ہیں۔ اور اپنا بہت سارا وقتِ عزیز اس میں صرف کیا ہے۔ میں مولوی صاحب کا تہِ دل سے شکر گزار ہوں۔ میں اپنے فاضل دوست ڈاکٹر ابونصر خالدی، ریڈر شعبہ تاریخ، جامعہ عثمانیہ کا رہینِ منت ہوں کہ انھوں نے اس مسودے کو شروع سے آخر تک بامعان نظر دیکھا اور اپنے مفید مشوروں سے میری اعانت کی ؎

سخن مگو ز بیگانگی کہ در رہِ صدق — میانِ اہلِ وفا آشنائی از لیست

میں اپنے استاد محترم ڈاکٹر سید عبداللطیف صاحب کا بھی اعماقِ قلب سے شکر گزار ہوں کہ انھوں نے اس ترجمہ کو اپنے ادارہ "انڈو مڈل ایسٹ کلچرل انسٹی ٹیوٹ" سے اشاعت کا انتظام فرمایا ہے۔

توے ہمہ حسن لطف پا پیرایہ — سودائے وفا و صدق را سرمایہ
اہل الوفا ارباب الصفا ہم — صدق بلا غلل و وُدٌّ دیلا زلل

میر ولی الدین

حیدرآباد دکن
۳۰ر اگست ۱۹۶۱ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمۂ مصحح و حاشیہ نگار

میں نے حضرت امام غزالیؒ کی بہت سی تصانیف کا مطالعہ کیا ہے، جن سے ان کی بلند پایہ شخصیت کا عام طور پر اعتراف کیا جاتا ہے، مگر مجھے "کتاب تہافۃ الفلاسفہ" میں ان کی ایک خاص حیثیت نظر آئی، اور میں سمجھتا ہوں کہ ہر وہ شخص جو اس کتاب کا بہ نظرِ غائر مطالعہ کرے، خود اس کو محسوس کئے بغیر نہ رہے گا۔

مشیّتِ الٰہی کو اس کتاب کی جب دوبارہ طباعت منظور ہوئی تو مجھے خیال پیدا ہوا کہ اس ایڈیشن میں تہافہ کی اس خاص حیثیت کو واضح کرنے کے لئے بعض حقائق کا ذکر کر دوں۔

میں یہ امر واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ غزالی اور ان کی تصنیف "تہافہ" دونوں جس صورت میں کہ یہاں ظاہر ہوں گے وہ بالکل نئے ہوں گے، اس سے پہلے وہ اس صورت میں متعارف نہیں ہو سکے ہیں۔

گو یہ بات بعض لوگوں کے نزدیک حیرت انگیز ہو، لیکن وہ شخص جس کا مطمح نظر یافت حق ہوتا ہے۔ وہ محض عوام الناس کی دہشت زدگی اور ان کے تعجب کے خیال سے اپنی اس رائے سے نہیں پلٹ سکتا جس کی دلیل سے تائید ہوتی ہے، اور اس پر حجت قائم ہو چکی ہوتی ہے۔

میں نے اس کتاب کے حواشی میں بعض بعض جگہ امام سے اختلاف بھی کیا ہے مگر اس اختلاف کا مقصد بغض و بدگمانی نہیں، اور کہیں کہیں انکی حمایت بھی کی ہے مگر اس حمایت کا مطلب محض جوش اعتقاد نہیں اور نہ عصبیت ہے مقصود صرف واقعات اور حقائق کی تلاش ہے اور انکی یافت کا ارادہ، اور وہی مراد ہیں۔ ہر شخص کے عمل کی تعمیر نیت کی بنیاد پر ہوتی ہے اور طالب نیکی کا مدد گا خدا ہوتا ہے۔ فقط

سلیمان دنیا

مورخہ ۱۷ صفر سنہ ۱۳۶۶ ھ مطابق ۹ جنوری سنہ ۱۹۴۷ء

حیات غزالیؒ

ابو حامد غزالی ۴۵۰ھ میں خراسان کے شہر طوس میں پیدا ہوئے۔ بچپن ہی میں والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔ ان کا دور یتیمی غریبی اور فلاکت میں گزرا۔ ایک صوفی منش بزرگ نے ان کی سرپرستی کی اور ان کو اپنے گھر کے قریب ایک مدرسہ میں داخل کیا، جہاں اکثر طالب علموں کی گذر بسر کا خود مدرسہ کفیل ہوتا تھا۔

غزالی کچھ دنوں یہیں تحصیل علم میں مصروف رہے، پھر جرجان روانہ ہوئے، وہاں سے نیشاپور گئے جہاں امام الحرمین (ضیاء الدین الجوینی) مدرسۂ نظامیہ کے پرنسپل تھے۔ ان ہی کی سرپرستی میں امام غزالیؒ فقہ، اصول فقہ، منطق وکلام کی تحصیل کرتے رہے، مگر موصوف کی وفات کے بعد (یعنی ۴۷۸ھ میں) امام نیشاپور سے معسکر کو چلے گئے، کچھ دنوں وہاں قیام کرنے کے بعد بغداد کے مدرسۂ نظامیہ میں (۴۸۴ھ) ان کو تدریس کی خدمت مل گئی اس زمانہ میں امام کی علمی شہرت بہت پھیل گئی تھی، اور ان کے حلقۂ درس میں تین سو سے زیادہ اکابر علما شریک رہا کرتے تھے، پھر کسی وجہ سے وہ وہاں سے بھی نکل پڑے اور تقریباً (۹) سال تک شام وحجاز ومصر کے بیابانوں میں دشت نوردی کرتے ہوئے پھر نیشاپور اور وہاں سے طوس چلے آئے اور وہیں ۱۴ جمادی الثانی ۵۰۵ھ میں ان کی وفات ہوئی۔

میں ان کی عالم فانی سے رحلت کے بارے میں وہی کہوں گا جو فرانسس بیکن (مشہور انگریز فلسفی المتوفی ۱۶۲۶ء) نے کہا تھا: "میری روح تو خدا کے پاس پہنچ جائے گی اور میرا جسم منوں مٹی کے نیچے دب جائے گا۔ لیکن میرا نام بہت سی قوموں اور آئندہ نسلوں میں محفوظ رہے گا۔"

غزالی کا نشوونما ایسے دور میں ہوا جبکہ دنیائے اسلام اختلافات مذاہب کے طوفانوں میں گھری ہوئی تھی، اور ہر جماعت یہ عقیدہ رکھتی تھی کہ صرف وہی ناجی ہے، جیسا کہ خدائے تعالیٰ کا قول ہے۔ کُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَیْہِمْ فَرِحُوْنَ ۔ جب آراء اس قدر متقابل و متباین ہوں تو یہ ناممکن تھا کہ سب رائیں صحیح ہوں۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا۔ " میری امت میں ۷۳، فرقوں میں بٹ جائے گی ان میں سے ایک فرقہ ناجی ہوگا "

غزالی اپنی آخرت کو سنوارنے پر حریص تھے، برے حشر اور ناموافق روحانی انقلاب سے ڈرتے تھے، آخر وہ کیا کرتے، اس میں کوئی شک نہیں کہ تقلید تو کسی ایک فریق کی جانب مائل ہونے کا نام ہے، مگر حزم و احتیاط کا تقاضہ ہے کہ بحث و تفتیش کی جائے، نقد جید کا استعمال کیا جائے، کیونکہ جو معاملہ درپیش ہے وہ یا تو سعادت ابدی ہے یا شقاوت ابدی۔ غزالی نے آخر یہی کیا چنانچہ وہ کہتے ہیں، " ادیان و ملل میں عوام کا اختلاف، پھر مذاہب میں ائمہ کا اختلاف ایک ایسا بحر عمیق ہے جس میں اکثر غرق ہو کر رہ گئے، اور بہت کم ہیں جو بچے ہیں عنفوانِ شباب سے تو کیا بلکہ ابتدائے شعور و احساس سے اس بحر عمیق کی شناوری و غوطہ زنی کرتا رہا، خائف یا بزدل کی طرح نہیں، بلکہ اندرونی گہرائیوں کا کھوج کرنے والے غوطہ زن کی طرح، ہر اندھیرے میں جوہر حقیقت کا جویا رہا، ہر مشکل کا مقابلہ کیا، ہر گرداب میں اپنے (سفینۂ عقل) کو پھنسایا، ہر فرقہ کے عقیدہ کی میں نے چھان بین کی، ہر جماعت کے مذہبی اسرار کو کھولنے کی کوشش کی تاکہ اہل بدعت و اہل سنت اور حق پرست و باطل پرست میں تمیز کر سکوں میں نے کسی باطنی کو نہیں چھوڑا جب تک یہ نہ معلوم کر لیا کہ اس کے باطن کا راز کیا ہے۔ کسی ظاہری کو نہیں چھوڑا جب تک اس کا پتہ نہ لگایا کہ اس کی ظاہریت کا ماحصل کیا ہے حقیقت فلسفہ سے واقفیت حاصل کرنا چاہتا تھا، اس لئے فلسفی بھی مجھ سے چھوٹ نہ سکا متکلمین و صوفیہ بھی نہ بچ سکے، میں نے کوشش کی کہ متکلمین کے کلام کی غایت معلوم کروں، اور صوفیہ کی صفوت کا بھید، اس پر مطلع ہونے کے لئے میں زیادہ حریص رہا، عبادت گزار تو میں نے ان پر نگاہیں لگا دیں کہ دیکھوں کہ انھیں حاصل عبادت کیا ملتا ہے۔ زندیق جو حالت تعطل میں رہتا ہے اس کی بھی تجسس میں رہا تاکہ معلوم کروں کہ اس کی جراءت کے کیا اسباب ہیں، حقائق کی دریافت کا سودا میرے سر کے لئے نئی

چیز نہ تھا، یہ میری باہوش زندگی کی ابتدائی زندگی سے وابستہ ہے، میں کہہ سکتا ہوں کہ یہ میری فطرت میں خدا کی طرف سے ودیعت ہے محض میرے اختیار و خواہش سے نہیں، اور اسی ذوق نے میرے دورِ شباب کے آغاز ہی میں میری تقلید کی زنجیروں کو توڑا اور مجھے موروثی عقائد کے تاریک قید خانے سے آزاد کر دیا۔"

تقلید کی گراں باری اور موروثی عقائد کی چار دیواری سے رہائی، ساتھ ہی مختلف و گوناگوں آراء و عقائد پر عالمانہ و تنقیدی نظر کی بے باکانہ جراءت کی ذمہ داری جس چیز پر ڈالی جاتی ہے یقیناً وہ تشکیک ہے۔ دوسرے اہم واقعات کی طرح تشکیک کی ابتدا بھی انسانی ذہن میں اچانک نہیں ہوتی، یہ انسان کے تحت الشعور میں ابتداً دبے پاؤں قدم رکھتی ہے، یہاں تک کہ وہ اپنے اقتدار کے لئے راہ نکالتی جاتی ہے۔ آخرِ کار روح انسانی پر اس کا کامل تسلط ہو جاتا ہے۔ کبھی اس اسباب و عوامل بھی مختلف ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں، بعض وقت اس کے اسباب اتنے خفی ہوتے ہیں کہ مفتش کی نظر سے بھی اوجھل رہتے ہیں، رہا یہ سوال کہ وہ اسباب کیا ہیں اور کب پیدا ہوتے ہیں ایسا سوال ہے کہ اس میں بحث کرنے والے مختلف نظریات کے حامل ہوتے ہیں، اسی طرح غزالی کے بارے میں بھی جن لوگوں نے بحثیں کی ہیں وہ ان کے اس دورِ زندگی کے بارے میں مختلف خیالات رکھتے ہیں۔

پروفیسر کامل عیاد اور جمیل صلیبا کی ایک رائے ہے تو پروفیسر دیبور کی دوسری، ڈاکٹر زویمر کی تیسری، پروفیسر میکڈانلڈ کی چوتھی، مگر جہاں تک میں سمجھتا ہوں یہ تمام رائیں رجماً بالغیب ہیں، اور غلطی سے مبرا نہیں، میرے نزدیک غزالی کی زندگی میں تشکیک کے دو اہم دور ہوئے ہیں:

۱۔ پہلا دور جس میں شک خفیف طور پر نمودار ہوا، جیسا کہ اکثر اہلِ نظر افراد میں ہوتا ہے۔

۲۔ دوسرا دور جب کہ شک سخت اور تیز تر ہوتا جا رہا تھا، اور عقائدِ باطلہ کے خس و خاشاک کے لئے برق بنتا جا رہا تھا، اسی طرح جیسا کہ اونچے درجہ کے فلاسفہ داخلِ فکر میں ہوتا ہے۔

غزالی نے اس پہلے دور میں اپنی نظر کے آگے متعدد فرقوں کو رکھا، اور ان کے ذہن کے سامنے مختلف و متضاد عقائد و آراء پیش ہونے لگے، اپنے عقائد کو دوسرے فرقوں کے مقابل ایک فریق کی طرح رکھ کر، بہ حیثیت ایک منصف کے انھوں نے سب سے پہلے جو کام کیا وہ یہ تھا کہ اپنے

موروثی عقائد کی بوسیدہ دیوار ڈھا دی، اور تمام فرقوں میں سچائی کے موتی کی تلاش کرنے لگے، ان کا شک اس مرحلہ میں (اگر ہمارا خیال صحیح ہے تو) اس بات پر آٹکتا ہے کہ حق کس فریق کی جانب ہے؟

غزالیؒ نے اس سچائی کی تلاش کے لئے جن چیزوں کو معیار بنایا وہ دو تھیں: ۱۔ عقل و حواس ۲۔ ظواہر کتاب و سنت۔ اس کے علاوہ ان دلائل و فروع سے بھی انھوں نے مدد لی جو اس زمانہ میں متعارف تھے۔ ان دلائل میں انھوں نے بلا کا اختلاف پایا، جیسا کہ وہ جواہر القرآن میں ایک جماعت کے بارے میں لکھتے ہیں: "ان کے پاس دلائل بہت متناقض ہیں، جس کی وجہ سے وہ خود بھی گمراہ ہوئے دوسروں کو بھی گمراہ کیا" اور اپنا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اس بارے میں ہم کو کوئی تعجب نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ اس میدان میں ہمارے اسپ خرد نے بارہا لغزشیں کھائی ہیں۔" ان دلائل کا باہمی تناقض و تضاد اور اتنا زبردست اختلاف قدرتی چیز ہے، کیونکہ ان کی قوت و ضعف اور حق و باطل کے مدارج ایک سے نہیں ہیں۔

ضروری تھا کہ غزالی کی توجہ ابتداً ان کی دلائل کی طرف ہوتی۔ پہلے تو وہ ان کو تنقیدی نظر سے پرکھ لیتے، پھر ان کے مدلولات کو جانچتے، کبھی وہ ان دلائل پر اس علم کی روشنی میں تبصرہ کرتے جس کو وہ "یقینی" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اور جس کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: "کسی معلوم کا انکشاف اس علم کے ذریعہ درجۂ یقین تک پہنچ جاتا ہے، اور اس منزل میں شک کافور ہو جاتا ہے، کیونکہ اس علم کے ساتھ غلطی کا امکان نہیں، غلطی سے امان اسی وقت ملتی ہے جب اس درجہ کا یقین حاصل ہو جائے کہ اس یقین کو اس شخص کی کوشش بھی متزلزل نہ کر سکے جو پتھر کو سونا بنا سکتا ہو، یا لاٹھی کو سانپ، کیونکہ یہ یقین ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ حساب کے اس عام اصول کا علم کہ دس تین سے بڑھ کر ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ میں لاٹھی کو سانپ بنا سکتا ہوں تو یہ تماشہ دیکھنے کے بعد بھی حساب کے اس اصول سے میرا اتفاق نہیں ہٹ سکتا، باوجودیکہ اس کی قوت اعجاز پر میرے تعجب کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔"

جب علم حق غزالی کی نظر میں یہی ہوا تو اب حق کی میزان بھی وہی ہو گی جو اس کی طرف رسائی کراتی ہو، اور ظاہر ہے کہ جب وہ اپنے مطلوب کے تعین کے بارے میں اتنے سخت ہوں اور اعتبار و قوت کے اونچے درجہ کے طالب ہوں تو ضروری ہو گا کہ صرف عقل و حواس ہی منظور

بارگاہ رہیں، باقی چیزیں رد کردی جائیں، کیونکہ ان دونوں کے سوائے ان کے نزدیک کوئی چیز مطلوب کو ثابت نہیں کرسکتی تھی، اور یہی چیز اس وقت ان کے لئے نصب العین تھی۔

تاہم غزالی عقل و حواس سے بھی کسی باقاعدہ امتحان سے گذرے بغیر مطمئن نہیں تھے، تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ منزل مقصود تک وہ حقیقتاً راہبر بھی ہوسکتے ہیں یا نہیں، کیونکہ اب وہ ان کی قوت میں بھی کمزوریاں محسوس کرنے لگے تھے۔ فرماتے ہیں: "شک کرتے کرتے میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ محسوسات بھی کسی پُرامن علم کی طرف رہنمائی نہیں کرسکتے، کیونکہ ان کی قوت کا بھی یہ حال ہے ان کے بھروسہ پر ہم کسی نتیجہ کی طرف نکل کر بعض وقت راستہ ہی سے لوٹ جاتے ہیں مثال کے طور پر حس بصارت کو لیجئے جو سب سے زیادہ قوی اور قابل اعتبار حس سمجھی جاتی ہے، وہ سایہ کو محسوس کرتی ہے تو ساکن، اس کی حرکت کا اس کو احساس نہیں ہوسکتا، صرف تجربہ و مشاہدۂ عقلی ایک گھڑی بعد اس کی تردید کردیتے ہیں، اب کہیں معلوم ہوتا ہے کہ سایہ متحرک ہے گو اس کی حرکت دفعتہً نہیں ہوتی، تدریجی ہوتی ہے، اس لئے سایہ کو ساکن تو نہیں کہہ سکتے، جیسا کہ یہ حس باور کراتی ہے۔ آنکھ تارے کو دیکھتی ہے تو اس کا جرم اس کو ایک دینار کے برابر محسوس ہوتا ہے، حالانکہ ہندسی دلائل بتلاتے ہیں کہ تارہ زمین سے بھی جسامت میں بڑا ہے۔ یہ ہے محسوسات کی حکومت کا حال، حاکم حس ایک فیصلہ کرتا ہے، پھر حاکم عقل آکر اس فیصلہ کو قلمزد کردیتا ہے، پھر اختلاف بھی ایسا کہ سر تسلیم خم کئے بغیر چارہ نہیں"۔

اسی طرح حواس کی قوت پر سے غزالی کا بھروسہ اٹھ گیا، اب امتحان کے لئے عقل کی باری آئی، لکھتے ہیں: "محسوسات مجھ سے کہتے ہیں کہ تم کس چیز پر اعتبار کرتے ہو؟ عقل پر؟ تم کو کیا اطمینان ہوسکتا ہے کہ اس کا بھی ہماری ہی طرح حشر نہ ہو، تم تو ہم پر بھی اسی طرح اعتبار کرتے تھے، مگر حاکم عقل آیا اور اس نے ہمارے فیصلوں کے ورق چاک کردیئے، اگر ایسا نہ ہوتا تو تم ضرور ہمارے فیصلوں پر مہر تصدیق لگادیتے، لیکن ذرا سوچو تو کیا اس حاکم کا بھی کوئی بالاتر حاکم نہیں ہوسکتا، جس طرح کہ اس کو ہم پر بالادستی حاصل ہے، تو کیا وہ بھی اس کے فیصلوں کی کبھی ویسی ہی تکذیب نہ کرے گا جیسا کہ وہ ہمارے فیصلوں کی کرتا ہے، اور اس کی قوت محسوس نہ ہونے کے باوجود اس کے وجود سے انکار نہیں ہوسکتا"۔

آگے غزالی لکھتے ہیں: "شعور نے اس کے جواب میں تھوڑا سا توقف کیا، نیند میں یا حالت سکون ہی میں دل اس کے دلائل کی تائید کی طرف مائل ہو گیا، پھر وہی غیبی آواز میرے کانوں میں آنے لگی گویا وہی محسوسات مجھ سے کہہ رہے ہیں!" کیا تم سوتے میں خواب نہیں دیکھتے، کیا مختلف واقعات و مرئیات کا وہاں نظارہ نہیں ہوتا، اور ان کے اثبات واستقلال کی تم کو ایک عارضی اور موہوم سی توقع نہیں ہو جاتی؟ تم سمجھتے ہو کہ تمھاری یہ لذتیں، یا تمھارے یہ آلام مستقل ہیں؛ مگر جب آنکھ کھل جاتی ہے تو یہ تمام عیش و مسرت یا ساری تکلیف و رنج سب بادہوا ہو جاتے ہیں، گویا ریت پر بنے ہوئے قلعے تھے جو زمین پر آ رہے، پھر تم جس چیز کو بیداری کہتے ہو اور جس پر بھروسہ کرتے ہو کیا وہ خواب کے مقابلے میں بہت زیادہ پائیدار چیز ہے؟ کیا اس کے عیش و نعم، اس کے رنج و عذاب کو بھی کچھ ثبات و دوام حاصل ہے؛ کون ضمانت دے سکتا ہے کہ وہ بھی خواب ہی کی طرح نہیں؛ کیا ممکن نہیں کہ تم پر کوئی اور ایسی حالت طاری ہو جائے جو تمھاری اس نام نہاد بیداری کو بھی خواب ہی کی ایک قسم ثابت کردے، اور جب یہ حالت تم پر طاری ہو تو یہ عیش و خورسندی جس کے مزے تمھارے دلوں کو موہ لیتے ہیں، داستان پارینہ کے خیالی مزے معلوم ہونے لگیں، اور اس کے خوف و رنج کا تمھیں ویسے ہی احساس ہونے لگے جیسے کسی افسانہ کے ہیبت ناک واقعات سُن کر تم پر لرزہ طاری ہو سکتا ہے۔ شاید ممکن ہے کہ یہ حالت وہی ہو جس کو صوفیہ "احوال" سے تعبیر کرتے ہیں اور ممکن ہے یہ حالتِ موت ہو، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

"الناس نیام اذا ماتوا فانتبھوا" (لوگ سو رہے ہیں جب مرتے ہیں تب جاگ اٹھیں گے)

جب یہ خیالات میرے دل میں گذرنے لگے اور شعور میں جاگزیں ہونے لگے، تب میں اپنا علاج سوچنے لگا، مگر کچھ سجھائی نہیں دیتا تھا، سوائے اس کے کہ پھر اسی دلیل و برہان کے سلسلہ کی آزمائش کروں، اس دلیل و حجت کی تشکیل علوم اولیہ کے اصول ہی سے ممکن تھی، مگر جس کا دل ان اصول ہی سے اُٹھ رہا تھا تو ان دلائل سے کیا تشفی حاصل کر سکتا تھا؛ پس مرض بڑھتا گیا، جوں جوں دوا کی کے مصداق اس سوچ نے میری پریشانی میں اضافہ کر دیا، اس قسم کی حالت پریشانی جس کو "سفسطہ" سے تعبیر کیا جاتا ہے مجھ پر تقریباً دو مہینے طاری رہی"

یہ غزالی کے ایام تذبذب کا دوسرا دور ہے جس میں شک نے شدت کی کیفیت پیدا کرلی تھی اس دور میں غزالی کسی چیز سے مطمئن نہیں تھے کسی عقیدہ کی پابندی ان کے لئے گوارا نہ تھی، نہ کوئی دلیل ان کے دل میں تشفی کی پرسکون لہر پیدا کر سکتی تھی، اور نہ کوئی حجت اس شک کی تیزی کے آگے تاب مقاومت رکھتی تھی لیکن زیادہ عرصہ نہیں گذرا کہ خدا کی رحمت جنبش میں آئی اور اس نے ان کی دستگیری کے لئے اپنا دست شفقت آگے بڑھایا اور انھیں اپنے سایہ عطوفت میں لینے کے لئے آمادہ ہوگئی مگر تائید غیبی (جیسا کہ اس کی ہمیشہ سے عادت ہے) کبھی اچانک نہیں ہوتی، رحمت الٰہی پہلے تو اپنی جھلک دکھلاتی ہے گویا ایک تبسم دلنواز ہے وہ پہلے تو نظر کرتی ہے مگر پھر جان و بہاں تک کہ بولنا پڑتا ہے

بجلی اک کوند گئی آنکھ کے آگے تو کیا

بات کرتے کہ میں لب تشنۂ تقریر بھی تھا

آخر کار غزالی کو اس رحمت الٰہیہ نے جس کے لئے وہ بہت بیتاب تھا، اپنے آغوش محبت میں لے لیا اور ان کو اس تسکین کا سامان عطا کیا جس کا حصول کسی اور ذریعے سے ممکن ہی نہ تھا۔ وہ لکھتے ہیں:۔

• اب میرا شعور صحت و اعتدال کی پرُ شباب سطح پر آگیا ہے ...... وہ بیقینی کی مدت ...... یہ تاثیل یہاں ابتلا کا دور تھا، یہ اس شدت تشنگی کا دور تھا جس نے میری طلب میں حقیقت کی روح پیدا کردی، اور حقیقی مسرت کے علم کو میرے ہونٹوں سے لگا دیا، اس کامیابی وحالت الٰہی کے پیدا کرنے میں کسی دلیل و برہان نے حصہ نہیں لیا، نہ کسی مسجع و قافیہ بند کلام کی سحر انگیز قوت نے، اس تسکین الدل کے پیدا کرنے میں جس کا حصہ زیادہ نور الٰہی تھا...... وہ نور الٰہی...... جو علوم و معارف کے گنجینوں پر ہم کو دسترس دلاتا ہے اور جو انسانی سینہ میں وہ وسعت و فراخی پیدا کر سکتا ہے جو کسی دلیل و حجت سے ممکن نہیں۔

تاہم غزالی اس کو بھی عقل ہی کی کامیابی کی ایک قسم سمجھتے ہیں کیونکہ عقل کا غرضت ایسی چیز نہیں جو باوجود اپنی شکست کے پسے ہٹا دیئے جانے کے قابل ہو، ایک جنبہ میں وہ تحت الشعور

کی اس کامیابی کو عقلی ضرورت کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ علم یقینی کی طرف پہنچانے کا ایک وسیلہ ہے۔ بشرطیکہ اس کے استعمال کا طریقہ درست ہو۔

اس طرح غزالی شک و تردد کے چکر کو جو حقیقت کی میزان کے گرد تھا توڑ چکے تھے اور ضرورت عقلی کی میزان ان کے ہاتھ آگئی تھی، اب فرقوں کے بارے میں شک رہ گیا تھا کہ کونسا فرقہ حق پر ہے، ابھی وہ اس مہم کو طے نہ کر سکے تھے، مگر جو میزان کہ ہاتھ آگئی تھی اس کے ذریعہ ان مشکلات کے نبٹنے میں کوئی دشواری نہ تھی، اس لئے وہ آگے بڑھتے ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں:

"جب خدا نے مجھے اس مرض سے شفا دی تو میں یہ اندازہ کرنے کے قابل ہوا کہ حقیقت کے متلاشی چار ہی گروہ کو قرار دیا جا سکتا ہے: ۱۔ متکلمین جو اپنے آپ کو اہل نظر و فکر بھی کہتے ہیں، ۲۔ باطنیہ جو اپنے آپ کو "فرقہ تعلیمیہ" کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں جن کا خیال ہے کہ امام معصوم ہی انوار حقیقت کے سرچشمہ سے ابتدائی فیضان حاصل کر سکتا ہے۔ ۳۔ فلاسفہ، جو اپنے آپ کو اہل منطق و حجت بھی کہتے ہیں، ۴۔ صوفیا جو اپنے آپ کو ارباب کشف و مشاہدہ و مقربین بارگاہ سعادت سمجھتے ہیں۔ میں پہلے فرقہ کے علم یعنے علم کلام کی جانچ اور وہ بارہ نظر پر آمادہ ہوا، اور اس کے محققین کی کتابیں دیکھیں، یہ میدان میری دلچسپی کے لئے اس وقت موزوں ثابت ہوا، یہاں میرے اشہب قلم نے بھی جولانیاں دکھائیں، کچھ مقالے اور کتابیں میں نے بھی اس علم میں تصنیف کیں، گو اس بارہ میں مجھے اطمینان نہ تھا کہ یہ علم حقیقت کی طرف پوری رہنمائی کر سکتا ہے، اور میرے مقصود کو بھی اس سے تشفی ہو سکتی ہے۔"

علم کلام کا مقصد کیا ہے؟ غزالی اس کی کسی قدر تشریح اس طرح کرتے ہیں: "ایک مسلمان شخص کے عقیدہ کی حفاظت اس علم کا مقصد ہے۔ وہ جو اپنے عقاید کی بنیاد کتاب و سنت قرار دیتا ہو، اور یہ چاہتا ہو کہ ان شکوک و شبہات کے تیروں سے اس کا عقیدہ چھلنی ہونے سے محفوظ رہے جو چاروں طرف سے اس کی طرف یورش کر رہے ہیں، یا یہ مقصد ہے کہ جس شخص کا سینہ عقیدۂ اسلام کے نور سے خالی ہے اس میں یہ ابدی نورانیت پیدا کرے۔ مگر نہ تو علم کلام کا یہ منصب ہے اور نہ اس سے یہ ممکن ہے کیونکہ اس کے پاس جتنے بھی ہتھیار ہیں وہ سارے کے سارے

بیرونی ساخت کے ہیں۔ اور اس کے حامل اپنی دلائل و مسلّمات کے ہتھیار لیکر آگے بڑھتے ہیں، جو بسا اوقات دھوکا دے دیتے ہیں، اور تار عنکبوت کی طرح کمزور اور بھدّے ثابت ہوتے ہیں۔ متکلمین کی زیادہ تر توجہ مخالفین کے تناقضات و اختلافات یعنے ان کی کمزوریوں کی تلاش ہی میں صرف ہوتی رہتی ہے اور انہیں کے مسلمات و مفروضات کی مدد سے وہ حجت و برہان کا سامان حاصل کرتے ہیں۔"

یہ ہے علم کلام کا منشاء و فائدہ جو غزالی نے بتلا دیا، لیکن خود غزالی کا مقصد کیا ہے؟ مذہبی حقیقت کا ایسا ادراک جس کی عقل سے بھی تائید ہوتی ہو، یہاں تک کہ وہ ریاضی کے مسلّمہ اصولوں کی طرح مضبوط ہو جائے، ان دونوں مقصدوں میں بڑا فرق ہے۔ اسی لئے غزالی علم کلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں؛ "جو شخص کہ سوائے ضرورتِ عقلی کے کسی چیز کو قطعاً تسلیم نہیں کرتا اس کے حق میں اس کا نفع تھوڑا ہے، میرے لئے بھی یہ ناکافی ثابت ہوا، اس سے میری کوئی شکایت رفع نہ ہو سکی........ اختلافات مذاہب میں حیرت کے تاثر کو رفع کرنے میں بھی وہ ناکام ثابت ہوا، کوئی تعجب نہیں کہ میرے سوا اور بھی لوگ اس سے اسی قسم کا گمان رکھتے ہوں، ہاں بعض لوگوں کے لئے اس کی افادیت ممکن ہے مگر یہ فائدہ زیادہ تر تقلیدی قسم کا ہے، اسے اولیات میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ اس سے صرف واقعہ کا اظہار مطلوب ہے، اس علم کی تنقیص و ابطال قطعاً مقصود نہیں۔ استفادہ کرنے والوں کے ظرف مختلف ہوتے ہیں، بہت سی دوائیں ہوتی ہیں جو ایک کو نفع دیتی ہیں تو دوسرے کو ضرر۔"

جیسا کہ ظاہر ہوا غزالی علم کلام میں تصنیف و تالیف کے بھی مالک ہیں، مگر ساتھ ہی ان کا اعتراف ہے کہ یہ ان کے مقصد کے لئے ناکافی سامان مہیا کرتا ہے۔ اس سے ان کی تسکین نہیں ہو سکتی۔

ان لوگوں کو جو علماء سلف کے احوال سے بحث کرنے کی کوشش کرتے ہیں میرا یہ بے لوث مشورہ ہے کہ انھیں کسی شخص کی طرف کسی رائے یا عقیدہ کو منسوب کرنے میں جلدی نہ کرنی چاہیئے، محض اس بنیاد پر کہ اس نے اپنی کسی تصنیف میں اس کا اظہار کر دیا ہے، اور یہی اس کا آخری اور پختہ خیال ہے۔ انہیں چاہیئے کہ مصنف کے ماحول کا بھی مطالعہ کریں جس میں

وہ بوقت تصنیف گھرا ہوا تھا اور غور کرنا چاہیئے کہ کیا وہ اس کتاب کو اپنی ذاتی اور آخری رائے قرار دیتا ہے یا اس کی تحریر میں کوئی اور محرک بھی کام کر رہا تھا۔

متکلمین کے بعد غزالی نے اپنی توجہ فلسفیوں کی طرف پھیری تاکہ ان کی جانچ کرے۔ خیال رہے کہ فلسفی وہ لوگ ہیں جو اپنے علمی مسلک کی بنیاد عقل پر قائم کرنا چاہتے ہیں۔ غزالی نے صرف ان بحثوں کو ہاتھ لگایا ہے جن کا تعلق مذہب سے ہے، یہاں عقلی مسائل کے ان شعبوں کا ان کو علم ہوا جو مذہب کے مسلمہ اصول کی بیخ کنی کرتے ہیں مگر بنظر تعمق دیکھنے سے معلوم ہوا کہ فلاسفہ کی آراء میں کثیر اختلافات موجود ہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

" ارسطو نے اپنے ہر ایک پیش رو کا رد لکھا ہے، حتّٰی کہ اپنے استاد کا بھی جو افلاطون الٰہی کے نام سے مشہور ہے۔ پھر وہ اپنے استاد کی مخالفت کا عذر اس طرح پیش کرتا ہے:

" افلاطون میرا دوست ہے اور سچائی بھی میری دوست ہے، مگر میں سچائی کو زیادہ دوست رکھتا ہوں"۔ اس نقل سے ہمارا منشاء فلسفیوں کے مسائل و آراء میں عدم استقلال ثابت کرنا ہے، جن کی بنیاد زیادہ تر ظنیات پر ہوتی ہے۔"

مگر بہت جلد غزالی نے اس بات کو پالیا کہ اسپ خرد کو اس راہ میں بے شمار ٹھوکریں لگتی ہیں۔

الٰہیاتی مسائل کا حل کر لینا اسالیب عقلیہ کے لئے آسان بات نہیں ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

" ہم واضح کرتے ہیں کہ فلسفیوں نے ان عقائد کی صحت کے لئے برہان منطقی سے مادۂ قیاس کی جو شرط قائم کی ہے، اور کتاب قیاس میں اس کی صورت کے بارے میں جو شرطیں پیش کی ہیں اور جو طریقے کہ منطقی جزئیات اور ان کے مقدمات میں انھوں نے ایساغوجی و قاطیغوریاس میں قائم کئے ہیں ان میں سے ایک کو بھی وہ علوم مابعد الطبیعیات میں استعمال نہ کر سکے"۔

اسی طرح غزالی للکارتے ہیں: "کہاں ہے وہ شخص جو کہتا ہے کہ مابعد الطبیعیات کی دلائل ہندسی دلائل کی طرح ناقابل تعارض ہیں؟" اور جب تک کہ مابعد الطبیعیات

کی دلائل کی توضیح ریاضی کے ان حدود تک نہ پہونچ جانے جن کو غزالی مشروط سمجھتے ہیں وہ قابل قبول نہیں ہوسکتیں، اسی بنیاد پر غزالی نے فلسفیوں کا پیچھا کیا ہے اور اسی دور میں کتاب تہافہ بھی حوالۂ قلم کی ہے۔

اس کے بعد غزالی کی توجہ فرقۂ تعلیمیہ کی طرف ہوئی جو کہتے ہیں کہ "محض عقلی بنیادوں پر غلط باتوں پر ایمان نہیں لایا جاسکتا نہ عقل سے دینی حقائق کا اکتساب ہوسکتا ہے" اور اسی فیصلہ کی بناء پر غزالی بھی عقلی کے امتحان کی خواہش کرتے ہیں، اور اس حد تک تو گویا یہ فرقہ غزالی سے متفق الرائے ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دینی قضایا کو یقینیات کے لباس میں ظاہر کرنے کا آخر وسیلہ کونسا ہے؟ کیا امام معصوم سے جو حقیقت کے سرچشمہ سے راست تعلق رکھتا ہے، ہماری نقل و روایت عمومی حیثیت سے بھی تشفی بخش ہوسکتی ہے؟ اس نقطہ نظر پر غزالی کافی بحث کے بعد بتلاتے ہیں کہ یہ لوگ بھی حقیقت میں دھوکے ہی میں مبتلا ہیں، امام معصوم جس کو وہ فرض کرتے ہیں محض ایک خیالی تصویر ہے۔ جس کا واقعات سے کوئی تعلق نہیں، ان کے خلاف بھی غزالی نے متعدد کتابیں لکھی ہیں۔

اب چوتھا فرقہ رہ گیا یعنی صوفیہ جو کشف و معائنہ پر اعتبار رکھتے ہیں، اور عالم ملکوت کے ساتھ اتصال اور اس کے ذریعہ لوح محفوظ کے اسرار غیبی پر اطلاع و دسترس کے مدعی ہیں، لیکن اس کشف و معائنہ کے حصول کا طریقہ کیا ہے؟ اس کا جواب وہ دیتے ہیں کہ یہ علم و عمل ہے پھر غزالی اس کی توضیح کرتے ہیں اور اپنی ذات سے اس کی تطبیق کرتے ہیں، جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں "میں نے بہت بڑے جاہ و مرتبہ کو خیرباد کہا اور زندگیٔ فانی کی عارضی مسرتوں کو جو اس وقت مجھے بلا تکلیف حاصل تھیں، کسی اہم مقصد کی تلاش میں جواب دے دیا، اجتماعی لذتوں سے اس وقت کنارہ کش ہوا جبکہ ان کے حصول میں میرے لئے کوئی مزاحمت نہ تھی۔

اسی لئے غزالی وحشت و بیاباں میں نکل پڑے، کبھی شام کی طرف گئے کبھی حجاز کی طرف، تیسری مرتبہ وہ مصر گئے، کیونکہ اس وقت انھوں نے خلوت گزینی و عزلت نشینی کو نصب العین بنالیا تھا، تاکہ اس صوفیانہ طریقہ کو آزمایا جائے جس کی بنیاد یہ تھی کہ "اس دار

غرور کی لذات سے کنارہ کش ہو کر قلب کو دارِ خلود کی طرف مائل کیا جائے، اور اپنی پوری توجہ کو اللہ کی طرف پھیر دیا جائے اور یہ منشا اس وقت تک پورا نہیں ہوتا جب تک کہ جاہ و مال سے منہ نہ پھیر لیا جائے اور علائق کی محبتوں سے گریز کیا جائے اور اپنے دل کو ایسی حالت کی طرف لایا جائے جس میں کسی چیز کا عدم اور وجود دونوں برابر معلوم ہوں۔

ان کے طریقوں کی انتہا یہ ہے کہ اپنے آپ کو کسی تنہائی میں عزلت نشین کر لیا جائے جہاں عبادتِ الٰہی فرائض و نوافل کی قسم سے انجام پاتی جائے، اور قلب کو ہمومات سے خالی و فارغ کر کے توجہ میں یکسانیت پیدا کی جائے، پھر ذکرِ خدا کی طرف توجہ ہو جائے اس طرح کہ شروع میں زبان پر اللہ اللہ کا ورد برابر جاری رہے، حضورِ قلب و ذہن کا لحاظ رکھتے ہوئے اس کی مشق برابر بڑھاتی جائے، یہاں تک کہ حالت یہ ہو جائے کہ زبان سے ذکر ختم کرنے پر بھی دل اس کو ختم نہ کرے، یہاں تک کہ لفظ سے ہوتے ہوئے دل میں صرف معنی کا صور جمنے لگے، آخرکار لفظ و کلمہ کا تصور اپنے مفہوم کے تصور کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنا جانشین بنا کر رخصت ہو جائے۔ اس حد تک تو تم کو اپنے اختیارات محسوس ہوں گے، اس کے بعد معلوم ہو گا کہ اب تمہارے کوئی اختیارات نہیں رہے سوائے اس کے کہ تم دفعِ شبہات اور ازالۂ وساوس پر قادر ہوتے جا رہے ہو، جب اس سے بھی آگے تمہارے اختیارات ختم ہوتے معلوم ہوں گے تو اس وقت کا تمہیں انتظار کرنا چاہئے جبکہ تم پر غیبی فتوح ظاہر ہونے لگیں بالکل جس طرح کہ اولیاء اللہ پر ظاہر ہوتی ہیں یعنی فتوح کا ایک جزو جو انبیاء پر ظاہر ہوتا............ اس منزل میں تو اولیاء اللہ کے بے شمار مواقف ہیں یہ ہے صوفیانہ مسلک جس کے طریق بالترتیب تطہیر، تصفیہ، وتجلیہ پھر استعداد و انتظار ہیں۔

توضیح اس کی اس طرح ہے کہ جب دل گناہوں کے میل کچیل سے پاک کیا جاتا ہے، پھر طاعت و عبادت سے مصیقل کیا جاتا ہے تو اس کی لوح جلا پا جاتی ہے، لوحِ محفوظ سے اس پر انعکاس نور ہونے لگتا ہے۔ یہی وہ علم ہے جس کو "علم لدنی" کہا جاتا ہے جس کا اس آیتِ قرآنی میں ذکر ہے کہ "وَاٰتَیْنٰہُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا" (اس کو ہم نے اپنے پاس سے علم عطا کیا) خدا کے اس کلام میں کہ "ومن یتق اللّٰہ یجعل لہ مخرجا ویرزقہ من حیث لا یحتسب"

(جو خدا سے ڈرتا ہے اس کے لیے مشکلات سے نکلنے کا راستہ بنایا جاتا ہے، اور اس کو اس طرح روزی دی جاتی ہے کہ وہ خود بھی اندازہ نہیں کر سکتا) لفظ رزق کی صوفیہ علم بغیر تعلم ہی تفسیر کرتے ہیں۔

غزالی نے اسی طریقے سے اپنے آپ کو آزمایا اور اسی سے ان کے دل کو صفائی و تنویر حاصل ہوئی، جیسا کہ وہ لکھتے ہیں: "ان خلوتوں کے اثنا میں مجھ پر بہت سے امور کا انکشاف ہوا، جن کا شمار نہیں ہو سکتا، میں اس کی قدر محسوس کرتے ہوئے لکھتا ہوں تاکہ ہر طالب کو نفع پہونچے اسی سے مجھے معلوم ہوا کہ حقیقی راستہ پر چلنے والے اصل میں صوفیہ ہی ہیں، اور ان ہی کی سیرت قابل تقلید ہے" ان ہی کا مسلک منزل مقصود تک راہبر ہو سکتا ہے۔ ان ہی کے پاکیزہ اخلاق قابل پیروی ہیں، اگر تمام دنیا کے عقلاء و حکماء کی حکمت و اسرار شریعت کے جاننے والوں کا علم بھی جمع کیا جائے تاکہ ان کی سیرت و اخلاق سے بہتر کوئی نمونہ پیش کیا جا سکے، تو یقیناً یہ ناممکن ہے، ان کی تمام حرکات و سکنات خواہ ظاہری ہوں یا باطنی چراغ نبوت سے کسب ضیاء کی ہوئی ہیں، اور اس نور کے ماوراء اس عالم میں کوئی ایسا نور نہیں جس سے فیضان حاصل کیا جا سکے۔ وہ اپنی بیداری میں بھی ملائکہ اور ارواح انبیاء کا مشاہدہ کرتے ہیں، ان کی آوازیں سنتے ہیں اور ان سے استفادہ کرتے ہیں۔

اب غزالی کو اس علم کا پتہ چلا جس کے وہ متمنی تھے، ان کی روح نے وہ ادراک حاصل کیا، جس کے بعد لغزش کی گنجائش کم ہے۔

اور اس طرح غزالی نے اس شک سے چھٹکارا حاصل کیا جو فرقۂ ناجیہ کی معرفت کے گرد گھوم رہا تھا اور اس شک سے رہائی حاصل کی جو میزان حقیقت کی پہچان میں حائل تھا اور اسی دور اور اس کے بعد کی تصنیفات کے اندر غزالی اپنی اصلی شکل میں نظر آ سکتے ہیں اور ان کی مستقل اور آخری آراء و افکار کا کھوج اسی میں لگایا جا سکتا ہے۔ اس سے پہلے کی تصانیف ان کی اصلی تصویر نہیں پیش کر سکتیں۔ ان کے اس زمانے کی تحریروں کی صحت پر کامل بھروسہ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ وہ خود روح حقیقت سے آشنائی اور اس کی تلاش کے فرق کو واضح کرتے ہیں اور غور و تامل پر آمادہ کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک لوگ اپنی ذہنی استعداد کے لحاظ

سے مختلف مدارج رکھتے ہیں۔ اور مذہب ایسا وسیع میدان ہے جس کے اندر بکثرت انسانی جماعتوں کا ورود ہوتا ہے، اس لئے ممکن نہیں کہ سب بلحاظ فکر و بصیرت ایک سے ہوں ان میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے ذہنی قوی کو زیادہ استعمال کرتی ہیں۔ اور بعض وہ ہیں جو حقایق کی تصویروں پر سے گزر جاتی ہیں اس طرح ان کے نزدیک لوگ تین قسم کے ہوتے ہیں ؎

۱۔ عوام جن کی ذہنی استعداد بہت پست ہے، وہ زیادہ تر سکون کی پسند ہیں۔

۲۔ خواص، جو لوگ بصیرت و ذکاوت کی روشنی سے بہرہ مند ہیں۔

۳۔ ان دونوں کے درمیان ایک اور جماعت ہے جن کو اہل جدال کہنا چاہیئے کیونکہ یہ مجادلہ پسند ہوتے ہیں۔ ان میں سے خواص کا ذکر سنئے میرا سلوک ان سے اس طرح ہوتا ہے کہ انہیں مقادیر صحت کا علم پیش کرتا ہوں۔ اور معیار حسن و قبح کو ان کے آگے رکھ دیتا ہوں۔ تو ان کا تذبذب رفع ہو جاتا ہے، اور وہ صواب و خطا میں تمیز کر کے تسلی پا لیتے ہیں ان لوگوں میں تین خصلتیں ہوتی ہیں۔

[1] تیز ذہن، قوی ادراک ہوتے ہیں، اور یہ فطری عطیہ اور جبلی ملکہ ہے، اس کا اکتساب ناممکن ہے

[2] ان کا باطن تقلید یا تعصب مذہبی سے (جو موروثی و سماعی مسائل پر ذہن کو مرکوز کر دیتا ہے) خالی ہوتا ہے کیونکہ مقلد کسی بات پر کان نہیں دھرتا، اور کند ذہن اگر ایسی باتیں سنتا بھی ہے تو سمجھ نہیں سکتا۔

[3] وہ مجھ پر اعتقاد رکھتے ہیں کہ میں میزان حقیقت کا آشنا ہوں، اگر کوئی شخص تم کو حساب داں نہ سمجھے تو تم سے وہ علم حساب حاصل بھی نہیں کر سکتا۔

رہ گئے سادہ ذہن یعنی عوام تو یہ وہ لوگ ہیں جن کے دماغ میں ادراک حقائق کی صلاحیت نہیں ہوتی البتہ یہ راہ ہدایت کی طرف موعظت کے اصول کے ذریعہ بلائے جا سکتے ہیں۔ جیسا کہ اہل بصیرت حکمت کے اصول کے ذریعہ بلائے جاتے ہیں، اور مجادلہ پسند لوگوں سے تو مجادلہ ہی بہتر ہوتا ہے، مگر اس کا طریقہ یہ ہے کہ یہ احسن طریقہ سے ہو، انہی تینوں اصول

؎ القسطاس المستقیم ص (۸۶)

کو قرآن حکیم میں اس طرح پیش کیا گیا ہے۔ "اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَۃِ وَالْمَوْعِظَۃِ الْحَسَنَۃِ وَجَادِلْھُمْ بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ" اس آیت میں گویا کہ یہ بتایا گیا ہے کہ حکمت کے اصول سے بلائے جانے کے قابل ایک گروہ ہوتا ہے، موعظت سے ایک گروہ کو بلایا جاتا ہے، اور مجادلہ سے ایک گروہ کو، حکمت کی غذا سے اہل موعظت کی پرورش کی جائے تو انھیں نقصان ہوگا جیسا کہ پرندکا گوشت شیر خوار کے لئے مضر ہوتا ہے۔ اگر اہل مجادلہ کے ساتھ اہل حکمت کا سا معاملہ کیا جائے تو انھیں اس سے بیزارگی پیدا ہوگی، جیسا کہ متجاوز سن بچہ کو ماں کا دودھ بھی موافق نہیں آسکتا، اگر اہل مجادلہ کے ساتھ مجادلہ کیا جائے مگر غیر احسن طریقہ پر ہو تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے کسی بدوی عرب کو روٹی کھلائی جائے جو صرف کھجور کی غذا کا عادی ہے، یا کسی شہری کو محض کھجور کی غذا پر رکھا جائے، حالانکہ وہ روٹی کا بھی عادی ہے۔

اہل مجادلہ ذہنی اعتبار سے تو عوام سے کسی قدر اونچی سطح پر ضرور ہوتے ہیں لیکن ان کی ذہنیت میں کافی نقص ہوتا ہے، ان کی فطرت کمال کی طرف مائل ضرور ہے، مگر ان کے باطن میں خبث و عناد اور تقلید و تعصب ہوتا ہے، اور یہی چیز ان کے لئے ادراکِ حقیقت سے مانع ہے، کیونکہ یہ صفات ان کے دل پر ٹھپہ بن کر بیٹھتی ہے، جس کی وجہ سچائی سے ان کا دل گریز کرتا ہے، ان کے کان اس سے نفور کرتے ہیں، مگر آپ انہیں تلطف و مدارات سے حق کی دعوت دیجئے، تعصب و عناد سے ہٹ کر انہیں نرمی سے سچائی کی طرف بلایئے تو وہ آجائیں گے، یہی مجادلہ احسن ہے، جس کی قرآن شریف میں ہدایت کی گئی ہے۔

اس اقتباس میں غزالی یہ بتلاتے ہیں کہ ذہنی اعتبار سے لوگوں کے درجات متفاوت ہوتے ہیں، اور اسی جماعتِ انسانی میں ایک گروہ ایسا بھی ہوتا ہے جس پر حقیقت کے رموز مخفی رہتے ہیں کیونکہ ان کی قوتِ مدرکہ اس کا بوجھ برداشت نہیں کرسکتی، اسی لئے شریعت نے حکم دیا ہے کہ لوگوں سے گفتگو کرو تو ان کے عقلوں کے لحاظ سے کرو، حدیث شریف بھی ہے کہ "خاطبوا الناس علی قدر عقولھم اتریدون ان یکذب اللّٰہ ورسولہ" (یعنی لوگوں سے ان کی عقل کے اندازہ سے گفتگو کرو، کیا تم چاہتے ہو کہ خدا اور رسول جھٹلائے جائیں)۔ اس حدیث کو غزالی نے اپنی کتابوں میں اکثر پیش کیا ہے۔

اپنی اس صراحت پر مزید استدلال کرتے ہوئے غزالی فرماتے ہیں "مذہب، جو ایک مشترک نام ہے، تین درجوں میں تقسیم ہے:

۱۔ ایک تو وہ جس کے ساتھ مناظروں اور مجادلوں میں تعصب سے کام لیا جاتا ہے۔

۲۔ وہ جو عملی تعلیم وارشاد کے ساتھ چلتا ہے۔

۳۔ وہ جس پر اسی کو وقت تک اعتبار کیا جاتا ہے، جب تک کہ نظریات بھی اس کا ساتھ دیں۔

اور ہر کامل کے لئے اس اعتبار سے تین مذاہب ہیں:

معنیٔ اول کے لحاظ سے جو مذہب ہوتا ہے وہ آباء واجداد کے تخیلات کا آئینہ دار ہوتا ہے، زیادہ سے زیادہ استاد یا اہلِ وطن کے معتقدات ذہنی کا علمبردار جغرافی یا تعلیمی اختلافات کے ساتھ اس میں بھی رنگارنگی کا پیدا ہوجانا ظاہر ہے۔ مثلاً کوئی شخص معتزلہ کے شہر میں پیدا ہوتا ہے، یا کوئی اشعری، یا شافعی، یا حنفی کے وطن میں تو اپنے سنِ شعور ہی سے وہ خود کو اپنی جماعت کے ساتھ نسبت دینے پر مجبور پاتا ہے، پھر ساتھ ہی تعصب بھی اس کے لئے لازم ہوجاتا ہے کہ اپنی ہی بات کو صحیح سمجھے اور دوسرے کی غلط، اس طرح کہا جائے گا کہ فلاں اشعری یا معتزلی، یا شافعی، یا حنفی ہے۔ اس کے معنے یہ ہوں گے کہ وہ ان کے عقائد میں پوری طرح جکڑا ہوا ہے۔ یہاں تک کہ معاملاتِ ظاہری میں بھی وہ اپنے ہی ہمنام فرقہ کے ساتھ تعلق جذبات رکھے گا، جیسا کہ بادیہ نشین عرب قبائل میں ایک ایک قبیلہ کا فرد اپنے ہی قبیلہ کے افراد کے ساتھ ہمدردی رکھتا ہے۔

دوسرا مذہب: یہاں یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص اس مذہب سے فائدے وہدایت کا طالب ہوتا ہے تو اس کو اس کی تلقین کی جاتی ہے، پھر ایک ہی اصول پر بس نہیں کیا جاتا، بلکہ طالب ہدایت کے ظرف کے اعتبار سے اصول مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ طالب کے درجۂ فہم وذکا کا خیال رکھا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی ترکی یا ہندی کا طالب مل جائے، یا کوئی کند ذہن اور درشت فطرت طالب آجائے اور اس سے کہا جائے کہ خدائے تعالیٰ کی ذات وہ ہے جو کسی مکان میں محدود نہیں ہے نہ وہ داخل عالم ہے نہ خارج عالم ہے، نہ اس سے متصل ہے نہ اس سے منفصل، تو کوئی تعجب نہیں کہ وہ خدائے تعالیٰ کے وجود ہی سے انکار

کر بیٹھے' ہاں البتہ اگر اس سے کہا جائے کہ خدائے تعالیٰ وہ ہے جو عرش پر متمکن ہے' وہ اپنے بندوں کی پیدائش سے راضی رہتا ہے' ان سے خوش ہو سکتا ہے' ان کے اچھے عملوں کا اچھا بدلہ اور اچھی جزا دیتا ہے تو اس پر اس کا کیسا اچھا اثر ہو گا۔

ہاں کبھی یہ بھی ممکن ہے کہ طالب کی تعلیمی حیثیت کے لحاظ سے بعض او نچے درجہ کی باتیں جن میں سچائی کی روح ہوتی ہے اس کے فہم و ذکا کے لئے زیادہ نامانوس ثابت ٹھہرا' ایسے وقت تعلیم و ہدایت کا دوسرا رنگ بھی ہو سکتا ہے۔

تیسرا مذہب: جس کا حامل اپنے عقیدہ کو خدا اور اپنے درمیان ایک راز سمجھتا ہے. جس پر سوائے خدا کے کوئی واقفیت نہیں رکھتا' اپنے کسی خاص محرم راز کے سوائے اپنا مافی الضمیر وہ کسی کو نہیں بتلاتا' یا کسی ایسی ہی ہستی کو وہ راز دار بنا سکتا ہے جس کو وہ اس درجہ کے قریب سمجھتا ہے' اور اس راز کا دانا ہونے کی اہلیت اس میں پاتا ہے' اس کی ذکاوت اور رشد طلبی کی قابلیت پر اس کو بھروسہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد غزالی نے اس حامل راز کی صلاحیت کی شرائط بتائی ہیں جن کا پہلے بھی ذکر ہوا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی سادہ ذہن والوں سے خدا کے بارے میں وہ کلام کرنا چاہتے ہیں جو ایک ذی فہم و بصیرت افراد کے ساتھ گفتگو سے الگ ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ حقیقت کی تصویر مختلف پیرایوں میں کھینچتے ہیں' جس کو وہ صلاحیتوں اور استعدادوں کے فرق مراتب کی بنا پر ضروری سمجھتے ہیں۔

اس طرح ان کے اس دور میں بھی (جسے دور اطمینان و کشف کہنا چاہیئے) لکھی ہوئی کتابوں اور مقالوں سے ان کی آراء کی عکس کشی نہیں ہو سکتی' تاکہ ان کے حقیقی خیالات کی تحدید کی جا سکے۔

اس کے بعد ہمارے لئے ممکن ہو جاتا ہے کہ غزالی کے عرصۂ زندگی کو تین دوروں میں تقسیم کریں:-

پہلا دور' جو شک کی ابتداء سے پیشتر کا دور ہے۔
دوسرا جو شک یا کش مکش ذہنی کا دور ہے۔

تیسرا اطمانیت وسکون کا دور

پہلا دور جو شک سے پہلے تھا وہ ناقابل تفحص ہے، اس دور میں وہ طالب علم تھے پختگی فکر کے اس درجہ پر جو انہیں کسی مستقل رائے کے قائم کرنے کے قابل بناتا وہ پہنچ نہ سکے تھے۔ ہاں ہم یہ ضرور کہیں گے کہ شک نے انہیں عنفوان شباب کے دور ہی میں آ لیا تھا۔

رہ گیا دوسرا دور تو اس میں سے بھی شک کے شدید دور کو الگ کر دینا ہوگا، کیونکہ اس میں وہ کسی نقطہ پر نہیں پہونچ سکے، البتہ شک خفیف کا دور ہمارے لئے قابل بحث ہے، اس کا عرصہ بھی طویل ہے، کیونکہ سن رشد کے آغاز سے تصوف واہتداء کی روشنی حاصل کرنے تک اس کا تسلسل باقی رہا ہے ہم نے جیسا کہ بتلایا ہے کہ اس دور میں علم کلام پر غزالی نے کتابیں لکھی ہیں، اور فلسفے نیز مذہب باطنی پر تنقید کی ہے، اور نیشاپور وبغداد کے مدرسو میں معلمی کے فرائض انجام دیئے ہیں۔ حیرت انگیز چیز یہ ہے کہ حقیقت کی تلاش میں سرگرداں دماغ نے اس زمانے میں ایسی تصنیفات پیش کی ہیں جو حقیقت کے مدعا پر ایجابی نقطہ نظر سے بحث کرتی ہیں، اور آداب تدریس میں بھی اس سنجیدگی سے سر مو منحرف نہیں، ایجابی تصنیف وتدریس سے مراد یہ ہے کہ وہ جو تقریر وتشریح اس بارے میں کرتے ہیں شک وتنقید سے ماوراء ہوتی ہے۔

تعجب نہیں کہ ایک متشکی دماغ سے سلبی تالیف وتدریس بھی ظہور میں آئے، یعنے تنقید وتبصرہ بھی اپنی عبارتوں میں وہ کرتا جائے، کیونکہ جب کوئی سنجیدہ متشکی دماغ کسی حقیقت کے تسلیم کرنے سے پس وپیش کرتا ہے اور حقیقت مطلوبہ کو تاریکی میں سمجھتا ہے تو ایسے موقع پر کبھی وہ اپنے رشحات قلم میں یا کسی درسی تقریر میں اگر اپنے ان شبہات کی جھلک پیش کر دے اور پھر سنجیدگی کے ساتھ ان پر تنقیدی نظر ڈالے تو کوئی تعجب نہ ہوگا، فلسفہ اور مذہب تعلیمیہ کے مباحث پر تنقید وتجسس میں غزالی کا تقریباً یہی رنگ ہے۔

البتہ زیر نظر کتاب "تہافہ" (جس میں فلسفہ پر تنقید کی گئی ہے) کا ناظر محسوس کریگا کہ اس کا لکھنے والا اپنے ذہن میں ایجابی نکات کا حامل ہے، وہ اپنے راستہ کی توسیع وترمیم کی طرف اس لئے متوجہ ہے کہ مخالف کا راستہ بند ہو جائے اس میں ان کو وہ یہ لکھتے ہوئے

پاتا ہے کہ "ہم نے اس کتاب میں جس چیز کو پیش نظر رکھا ہے وہ مخالف کی تکذیب ہے"
رہا مذہب حق کا ثبوت تو اس کے لئے کسی دوسری فرصت کا انتظار ہے، ممکن ہے کہ اس
کے بعد ہم اس مبارک مہم کی انجام دہی کی طرف متوجہ ہوں، ہمارے پیش نظر اس موضوع پر
ایک کتاب کی تالیف ہے جس کا نام ہم قواعد العقائد رکھنا چاہتے ہیں، اس کام کی انجام دہی
کے لئے ہم خدا کی مدد کے طالب ہیں، اس میں ہم اس طرح حقیقت کے ثبوت کی طرف توجہ
کریں گے، جس طرح کہ ہم اس کتاب میں مخالف کے نظریات کے انہدام کی طرف متوجہ تھے"

بعد میں غزالی نے اپنا وعدہ پورا کیا اور انھوں نے "قواعد العقائد" کے نام سے ایک
کتاب علم کلام میں تصنیف کی اس سے ظاہر ہے کہ غزالی فلسفہ کی عمارت کو اس لئے ڈھاتے
ہیں کہ جدید علم کلام کی حسین عمارت چنیں، وہ علم کلام جس کے عقائد ان کے نزدیک مسلّم
تھے۔

پس ان ایجابی معتقدات کی اقدار کو جو اس کتاب "تہافہ" کی روح ہیں آیندہ علم
کلام اور ان کے تدریسی تقاریر کی بنیاد سمجھنا چاہیئے، یہی اقدار مجموعی طور پر یہ سوال پیدا کرتی
ہیں کہ ایک متشکی دماغ کو جو حقیقت کی تلاش میں سرگرداں ہو، حقیقت کی ایسی ایجابی
تصویر کھینچنے میں، چاہے تحریر میں ہو یا تقریر میں کس طرح کامیابی حاصل ہوئی۔؟
مگر نہیں، غزالی خود اس مشکل سوال کو حل کئے دیتے ہیں، جیسا کہ انھوں نے گذشتہ
بیانات میں توضیح کردی تھی کہ مذہب کے تین معانی ہوتے ہیں۔

(۱) وہ مذہب جو محض بر بناء عصبیت گلے لگا لیا جاتا ہے، کیونکہ وہ اہلِ وطن کا
مذہب ہے یا اہلِ خاندان یا استاد کا۔

(۲) ہدایت کے سچے متلاشیوں کا مذہب جو ان کے ذہنی مدرکات کے تفاوت کے
ساتھ متفاوت ہوتا ہے۔

(۳) وہ مذہب جس کو کوئی شخص اپنی ذات کے لئے مختص کر دے دوسرے پر اس کے اسرار
کھولنا مناسب نہ سمجھے سوائے اس کے کہ جس کو اس کا اہل یا محرم راز سمجھتا ہو جیسا کہ پہلے بتلایا گیا۔
پس غزالی کی حالت شک تیسرے معنے کے لحاظ سے ہے، یعنے وہ اس حقیقت کا کھوج لگانا چاہتے تھے،

جس کو وہ اپنا دین بنا رہے تھے اور اسی کی بنا پر وہ روح حقیقت سے اتصال کے آرزومند تھے، اس شک سے یہ مراد نہیں کہ وہ اس مذہب کا پیچھا اٹھائے ہوئے ہیں جس کو عوام اپنے معتقدات کے تاج کا ہیرا سمجھتے ہیں، اس کو توڑنا چاہتے ہیں یا جس ہار کو وہ پرو رہے ہیں اس کو دھکا دے کر بکھیرنا چاہتے ہیں، بے شک مذہبِ اہلِ سنت اس وقت حکومت کا مذہب تھا جس کے سایہ میں ان کی نشوونما ہوئی تھی، اور ان مدارس کا مذہب تھا جن کے ہال ان کے لکچروں کے لئے کھلے ہوئے تھے، ان استادوں کا مذہب تھا جنھوں نے ان کی تعلیم و تربیت کا بیڑہ اُٹھایا تھا، اس لئے ان کی کتب کلامیہ تمام تر اسی دیباچہ کی نمائندہ ہیں جیسا کہ فرماتے ہیں "تمام تعریف اس خدا کے لئے ہے جس نے اپنے برگزیدہ بندوں میں سے حق کی جماعت چنی اور اہل سنت کا انتخاب کیا۔"

پس یہ واضح ہے کہ جس دور میں وہ حقیقت کے متلاشی رہے ہیں اس دور کی تصنیفات و تحریرات سے ان کے افکار و آراء پر کوئی مستقل حکم لگانا صحیح نہیں ہو سکتا۔

رہ گیا تیسرا دور جس میں وہ صوفیانہ کشف کے نظریہ کی طرف راہ پاتے ہیں، یہ وہ دور ہے جس میں ان کے رشحات قلم پر کچھ صحیح رائے زنی کی جا سکتی ہے۔ اور ان کا عندیہ معلوم کیا جا سکتا ہے، تاہم اس دور کی ساری تصنیفات سے نہیں کیونکہ غزالی آخری دونوں معنے کے اعتبار سے اس دور میں بھی پوری طرح آزاد نہ تھے۔ بلکہ وہ اس موقع پر بھی بعض جگہ ناقابل پیمائش گہرائی میں غوطہ زنی کرتے ہیں، جیسا کہ وہ آخر میں آگاہ کرتے ہیں کہ میری خاص خاص کتابیں بھی ہیں جن کو جمہور کی نظر سے بچانا چاہتا ہوں، ان میں میں نے خالص حقیقت اور صریح معرفت کے موتی بکھیرے ہیں۔ کسی غواص حقیقت یا حقائق کے رمز آشنا ہی کے لئے سزاوار ہے کہ ان موتیوں کو چننے کی فکر کرے، اگرچہ مجھے معلوم ہے کہ ایسے افراد بہت کم نکلیں گے جو ان موتیوں کے ساتھ بھی سنگریزوں کا سلوک نہ کریں۔"

اس کے بعد میں یہ بتلانا چاہتا ہوں کہ تاریخ حکمت و دانائی کا یہ ایک چمکتا ہوا ورق ہے جو متجسس نگاہوں کو سبق دیتا ہے کہ اپنی لوح بصیرت و فکر کو تقلید و رجعت کے بدنما دھبوں سے محفوظ رکھیں۔

کتاب تہافہ کی اہمیت

جیسا کہ ہم نے اوپر لکھا ہے غزالی نے کتاب "تہافہ" کو اس وقت تالیف کیا ہے جبکہ وہ شک خفیف کے دور سے گذر رہے تھے، یعنے ابھی حقیقت کی اس روشنی کی طرف ہدایت یاب نہیں ہوئے تھے جس سے وہ بعد میں آشنا ہوئے۔ اس اعتبار سے کتاب تہافہ کو ان ماخذوں میں شمار نہیں کیا جا سکتا جن سے غزالی کے خیالات کا عکس لیا جا سکتا یا ان کے علمی میلانات کا پتہ لگایا جا سکتا ہو نیز غزالی نے اپنی تحریرات کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے۔:

ایک قسم تو وہ ہے جس کو وہ "نا اہلوں سے چھپے رہنے کے قابل تحریرات" کہتے ہیں، اس قسم کی تصانیف کا ایک حصہ تو وہ اپنے ہی لئے مخصوص کرتے ہیں، دوسرے حصوں سے ایسے اشخاص کو استفادہ کی اجازت دیتے ہیں جو خاص شرائط کے حامل ہیں (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) مگر یہ شرائط کسی شخص میں مشکل ہی سے پائی جا سکتی ہیں۔

دوسری قسم ان کی تصانیف کی وہ ہے جو جمہور عوام کے لئے، اور انہی کے لئے مخصوص ہے۔ ان کے عقلی استعداد کے لحاظ سے کتاب تہافہ کو وہ دوسری قسم میں شمار کرتے ہیں، اس لئے بھی اس سے غزالی کی حقیقی آراء کی تصویر کشی نہیں ہو سکتی۔

چنانچہ وہ خود لکھتے ہیں " ہمارے رسالۂ قدسیہ میں عقیدہ کے متعلق جو دلائل پیش کی گئی ہیں وہ بیس ورق میں پھیلی ہوئی ہیں، وہ ایک فصل ہے کتاب قواعد العقائد کی (اور کتاب "احیاء" کا ایک جزو ہے)، لیکن عقیدہ کی بیشتر دلائل زیادہ تحقیق اور زیادہ دلچسپ مسائل و اشکال کی توضیح کے ساتھ ہم نے کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں پیش کی ہیں، جو تقریباً ایک سو ورق میں پھیلی ہوئی ہیں، یہ ایک یکتا کتاب ہے جو اپنی خصوصیات کے اعتبار سے گویا علم کلام کا نچوڑ ہے، ہم نے اس کو نہایت تحقیق سے لکھنے کی کوشش کی ہے، اور موجودہ علم کلام کے سرچشموں سے اس کے ذریعہ خوب آگاہی ہو سکتی ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ کتاب عقیدہ کی تو تشکیل کر سکتی ہے لیکن معرفت کی تنویر نہیں کر سکتی، کیونکہ متکلم (ماہر علم کلام) بھی عامی سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا، الا اس کے کہ اس کا دماغ

ایک عامی کی بہ نسبت زیادہ معلومات سے روشن ہوتا ہے، اور عامی محض عقیدہ کا متلاشی ہوتا ہے، اور متکلم اپنے عقائد جامدہ کے لئے کچھ دلائل کی بھی سند رکھتا ہے، جس کو وہ اپنے اعتقادات کی سپر جانتا ہے، اور ان کو اہل بدعت کی یورشوں سے بچاتا ہوا پھرتا ہے، اس کے عقائد کی گرہ کشائی سے معرفت کے حسین چہرہ کی نقاب کشائی نہیں ہو سکتی۔ اگر تم نسیم معرفت کے جھونکوں کے لئے اپنے سینہ کے دریچوں کو کھولنا چاہتے ہو تو تمھیں کتاب الصبر والشکر میں سے اس کی کچھ لہریں مل سکتی ہیں "یا کتاب التوکل" کی ابتداء میں باب التوحید ہے، اور یہ سب کتابیں احیاء میں ہیں، اور ایک بڑی مقدار ان معلومات کی جس سے تمھارے ذوق معرفت کی کچھ زیادہ تسکین ہوگی، کتاب "المقصد الاسنیٰ فی اسماء اللہ تعالیٰ"، خصوصاً اسماء مشتقہ من الافعال کی بحث میں اگر تم اس عقیدہ کے حقائق کے ہمراہ سچی طلب کے ساتھ صریح معرفت کے خواہش مند ہو تو یہ بحث تمہیں صرف ہماری ان کتابوں میں ملے گی جنھیں ہم نااہلوں کی آنکھوں سے پوشیدہ رکھنا چاہتے ہیں، خبردار جب تک کہ تم واقعی اس کے اہل نہ ہو، انہیں ہرگز ہاتھ نہ لگانا، ہاں تمھیں اس کا اہل بننے کے لئے اپنے اندر تین خصلتیں پیدا کرنی چاہیئے۔

۱۔ علوم ظاہری کی تحصیل میں استقلال اور اس میں کامل بننے کی کوشش۔

۲۔ اخلاق ذمیمہ کے میل کچیل سے اپنی روح کو بالکل پاک کر لینے کے بعد دنیا کی ہوا و ہوس سے اپنے قلب کا تخلیہ یہاں تک کہ تمھارے قلب میں سوائے سچائی کی طرف میلان کے اور کوئی جستجو باقی نہ رہے، اور تمھیں کوئی کام نہ ہو سوائے اس کے، اور کوئی مشغلہ نہ ہو سوائے حق پرستی کے، اور نہ تمھاری زندگی کا اس کے سوائے کوئی اور نصب العین ہو۔

تمہیں اپنی فطرت کا جائزہ لینا چاہیئے کہ آیا سعادت کے خمیر کی اس میں گنجائش ہے، اس کی دریافت کے لئے تمھیں علوم کی گہرائیوں کا ادراک بھی کرنا پڑے گا اور تمھارے ذہن کو اچھی طرح روشن ہونا پڑے گا۔ الخ"

غزالی کی مذکورہ عبارت سے آپ کو معلوم ہو سکتا ہے کہ انھوں نے عام کتابوں کو ایک طرف کر دیا ہے، اور نااہلوں سے پوشیدہ رکھنے کے قابل کتابوں کو بھی ایک طرف آخری صف کی

کتابیں ہی مصنف کے دلی خیالات کی آئینہ دار ہیں، رہی کتاب تہافہ تو وہ علم کلام کی کتابوں میں سے ایک ہے، اور یہ وہ نہیں ہے جنھیں وہ نااہلوں سے چھپانا چاہتے ہیں۔ آخری صف کی کتابوں کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ غزالی اس کے ناظر سے یہ عہد لے لیتے ہیں کہ ان کے اسرار کو بھی وہ پھیلنے نہ دے گا اور اپنے سوا یا اس شخص کے سوا جس کے اندر شرائط مقررہ جمع ہوں کسی نااہل کے دماغ تک جانے نہ دے گا، اور تہافہ کے لئے مصنف نے کوئی عہد نہیں لیا، کیونکہ وہ علم کلام کی کتابوں میں سے ایک کتاب ہے، چنانچہ جواہر القرآن میں لکھتے ہیں: "اور انہیں علوم میں سے جو کفار سے حجت آفرینی اور مجادلے کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اور جن سے علم کلام کی شاخ پھوٹتی ہے، جس کا مقصود بدعت وضلالت کی تردید ہے اور جس سے ماہرین علم استناد کیا کرتے ہیں، اور ہم اس کی تشریح دو طریقوں سے کرتے ہیں، ان میں ایک قریبی طریقہ "رسالۂ قدسیہ" میں اختیار کیا گیا ہے، دوسرا اس سے بالاتر طریقہ "الاقتصاد فی الاعتقاد" میں اور اس علم کا مقصود عوام کے عقائد کی اہل بدعت کے حملوں سے حفاظت کرنا ہے اور اس علم سے عوام کے ذہن کی تفریح بھی ہوتی ہے۔ بعض دلچسپ حقیقتوں کا انکشاف بھی ہو جاتا ہے، اسی علم سے متعلق ہم نے کتاب تہافۃ الفلاسفہ لکھی ہے۔"

اور اسی طرح غزالی کتاب جواہر القرآن میں لکھتے ہیں: "اور یہی وہ علوم ہیں جن سے میری مراد علم ذات وصفات وافعال الہٰی اور علم آخرت ہے، اس کی کچھ مبادیات وتشریحات ہم نے اپنی بعض تصانیف میں درج کئے ہیں۔ ایک ایسے شخص کے لئے جس کے پاس وقت کی کوتاہی، مشاغل کی کثرت، آفتوں کا ہجوم، مددگاروں اور رفیقوں کی کمی کی ہمیشہ سے شکایت رہی ہو، اتنے بڑے کاموں کا انجام دینا مشکل تھا، تاہم ہم نے اپنی مقدور بھر کوشش اور خدمت کی ہے، اور ہمیں گمان ہے کہ ہماری قلمی کاوشیں اکثر ذہنوں پر بار گزریں گی اور ممکن ہے کہ بعض غیر سنجیدہ مذاق والوں کے لئے ضرر بخش بھی ہوں خصوصاً ظاہر پرستوں کے لئے اس لئے میرا مشورہ ہے کہ وہ لوگ اس سے دور ہی رہیں، اور جن لوگوں نے کہ اس سے فائدہ حاصل کیا وہ ان معلومات کو نااہلوں کے ہاتھوں پہنچنے سے بچائیں سوائے ان لوگوں کے کہ

جن کے اندر صفات متذکرہ جمع ہوں۔"

اس عبارت سے صاف واضح ہے کہ غزالی کے افکار و خیالات کی ترجمانی صرف دوسری صنف کی کتابیں کر سکتی ہیں اور کتاب تہافہ کا تعلق پہلی صنف سے ہے، لہذا اس سے غزالی کے حقیقی خیالات کا استنباط نہیں ہوسکتا۔

آخر میں ہم یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ غزالی نے اس کتاب کی تصنیف اس وقت کی ہے جبکہ وہ شہرت و جاہ کے طالب تھے، اور اس مذہب کی تائید کرنا چاہتے تھے جو مقبول عوام تھا نہ کہ مذہب حق کی فی نفسہ۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل سنت کا فرقہ اس زمانہ میں معتزلہ و فلاسفہ کی عقلی کارگزاریوں کے مقابلے میں مرعوب اور اپنی پستی محسوس کر رہا تھا، اور ایسے وکلاء و حامیوں کا طالب تھا جو اس کے مذہب کی اس طرح حمایت کریں کہ ان جاذب نظر علوم کے اصول و معطیات ہی سے ان کے مخالفوں کا رد ہوسکے تاکہ مذہب اہل سنت امن و اطمینان کی زندگی بسر کر سکے۔

پس ان لوگوں کے قلمی کارگذاریوں کے لئے جو فخر و نمود کے طالب تھے میدان وسیع تھا۔ ابو حامد الغزالی کے لئے بھی، جو ان علوم کے ہتھیاروں سے پوری طرح مسلح تھے، اور اس روشنی سے اپنا دماغ منور رکھتے تھے، کام کرنے کا نہایت اچھا موقع تھا۔ لہذا انھوں نے فلسفیوں کے جواب میں یہ کتاب لکھی جس کی وجہ سے ان کا نام بہت چمکا، اور پوری دنیا سے انھوں نے خراج تحسین حاصل کیا، چنانچہ غزالی لکھتے ہیں: "اب تک علم کلام کی کتابوں میں کوئی ایسی کتاب نہیں لکھی گئی جس میں خود فلسفہ کے مسائل سے مدد لیکر فلسفہ کا رد کیا گیا ہو، ہاں بعض بعض کتابوں میں ان کی مصطلحات کو کچھ ایسے پیچیدہ طور پر استعمال کیا گیا، اور ان کی ایسی ناکمل تشریح کی گئی ہے کہ عوام تو کیا اچھے اچھے عالم بھی ان کو نہ سمجھ سکیں، اسی بناء پر میں اس نتیجہ پر پہونچا کہ ان کے علم سے کماحقہ آگاہی حاصل کئے بغیر ان کا رد لکھنا ایسا ہے گویا اندھیرے میں تیر چلانا، اس لئے ان علوم کے حتی الامکان کامل طریقہ پر سیکھنے پر متوجہ ہوا۔"

یہاں پر میں یہ معذرت کرنا چاہتا ہوں کہ طلب جاہ و شہرت کے جس وصف کی نسبت میں نے غزالی کی طرف کی ہے، وہ ان کے حق میں کوئی زیادتی نہیں، یہ ایک بشری

لغزش ہے جس میں بڑے بڑوں کے قدم ڈگمگائے ہیں اور پھر سنبھل گئے۔ چنانچہ جب غزالی صوفیانہ سلوک کی تمنا میں بغداد سے باہر نکلتے ہیں تو کہتے ہیں: "میرا ارادہ ہوا کہ تدریس کی خدمت پر عود کروں........ مگر میرے ضمیر نے آواز دی کہ اس میں خلوص وللہیت کی روح نہیں ہے۔ اس کا اصلی محرک طلب جاہ وشہرت ہے پس میں اپنے آپ کو ملامت کرنے لگا کہ اے نفس اگر تو اپنا حال درست نہ کرلے تو تو پھر دوزخ کی کھائی کے کنارے آتا جارہا ہے۔"

اور دوسری جگہ لکھتے ہیں (اس وقت جبکہ وہ نیشاپور میں تدریس کے منصب پر عود کرچکے تھے): "میں سمجھ رہا ہوں کہ میں پھر علم وفن کی اشاعت میں حصہ دار بننے کی کوشش کررہا ہوں، حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے، میرا قدم اسی پچھلے زمانے کی طرف پڑ رہا ہے جہاں سے مجھے آگے نکل جانا چاہیئے۔ (اس زمانہ کی طرف اشارہ کررہے ہیں جبکہ وہ بغداد میں درس وتدریس کے فرائض انجام دیتے تھے، اور اسی زمانہ میں کتاب تہافہ لکھی تھی) میں اسی علم کی توسیع واشاعت کی ذمہ داری لے رہا ہوں جو جاہ وغرور کے اکتساب کے لئے زمین تیار کرتا ہے، میں سمجھ رہا ہوں میرے قول وعمل پھر مجھے ماضی کی طرف لوٹا رہے ہیں۔"

اس ساری تشریح کا خلاصہ یہی نکلتا ہے کہ کتاب "تہافہ" غزالی کے اصلی خیالات کی عکاسی نہیں کرتی۔ اور نہ ان کے حقیقی مساعی کی نشان بردار ہے۔ اس نظریہ سے تشفی پانے کے بعد بھی ہم توقع کرتے ہیں کہ ناظر اس کے مطالعہ سے ایک عمومی دلچسپی محسوس کرسکتا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تہافتہ الفلاسفہ

دیباچہ

خداوند کریم سے اس مناجات کے بعد کہ وہ اپنی مقدس ہدایت کی روشنی سے ہمارے سینوں کو جگمگا دے، اور ہمیں گمراہی کی تاریک خندق میں گرنے سے بچائے، اور ہمیں حق پرستاروں کی صف میں کھڑا کر دے، اور باطل کی آستان بوسی سے ہماری پیشانیوں کو محفوظ رکھے، اور اس سعادت ابدی سے ہمیں بہرہ اندوز کرے جس کا کہ اس نے انبیاء و اولیا سے وعدہ کیا ہے، اور اس دارِ فانی سے گزرنے کے بعد اُس دارِ باقی کی جنت سے متمتع ہونے کا موقع دے جو سرور ابدی کی لافانی نعمتو سے مالامال ہے، اور ان عالیشان لذتوں تک ہماری رسائی کرے جہاں تک پہونچنے سے عقلوں کی بلند پروازیاں اور خیالات کی برق رفتاریاں بھی عاجز رہتی ہیں، اور اس فردوس ابدی سے فیض پہنچائے جس کی نعمتوں کو کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سُنا، نہ کسی قلب البشر پر اس کا تصور گزرا۔ اور نیز اس دعا کے بعد کہ وہ ہمارے نبی اکرم محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے آل و اصحاب پر لامتناہی درود و رحمت بھیجے میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ موجودہ زمانے میں ایک ایسی جماعت کو دیکھ رہا ہوں جو اپنے آپ کو عقل و ذکاوت میں اپنے ہمعصروں سے بدرجہا ممتاز سمجھتی ہے، اور اسی لیئے اس کے افراد نے فرائضِ اسلامی سے بے نیاز و کنارہ کش رہنا اپنا شعار بنالیا ہے، اور شعائرِ دینی کی توقیر و عظمت کی ہنسی اڑاتے ہیں، اور اپنے وہم و گمان میں اس کو اپنا اعلیٰ ترین وصف سمجھتے ہیں، اور اپنے عمل سے ایک دُنیا کی گمراہی کا سبب بن رہے ہیں، حالانکہ ان کی ضلالتوں کے لیئے کوئی سند نہیں ہے سوائے ایک قسم کی تقلید اور ایک قسم کی جمود پرستی کے جس کو وہ حرکت سمجھتے ہیں، ان کی مثال یہود و نصاریٰ کے ان افراد کی سی ہے جو اپنے مسلک پر اس لیئے فخر کرتے ہیں کہ آباؤ اجداد نے ان کے لیئے یہ راستہ بنا دیا ہے جو بلبے

عقل وضمیر کی رائے اس سے کتنی ہی غیر متفق ہو، اپنی حجت کو وہ فکر و نظر سے منسوب کرتے ہیں حالانکہ فکر و نظر کی کسوٹی پر وہ کھوٹی اُترتی ہے، وہ اپنی بحث کی بنیاد عقل و حکمت بتاتے ہیں حالانکہ تحقیق سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی بنیاد وسوسہ و توہم ہے، وہ حکمت و فلسفہ کے چشمے سے اپنی پیاس بجھانا چاہتے ہیں، حالانکہ وہ آخرکار سراب ثابت ہوتا ہے۔ جس طرح کہ اہلِ بدعت و ضلالت کے لیئے ان کی نقل و روایت کا باغ حقیقت میں ایک صحرائے بے برگ و گیاہ ہے، اپنے کفریات کی ترجمانی میں جن مہیب ناموں سے وہ مرعوب کرتے ہیں وہ ہیں سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطاطالیس، وغیرہ جن کی عقلوں کی تعریف میں وہ زمین و آسمان کے قلابے ملاتے ہیں اور ان کی ذہنی و اختراعی قوتوں کی تعریف کے پُل باندھتے ہیں، کہ اس طرح وہ موشگافی کرسکتے ہیں اور اس طرح باریک نکات پیدا کرسکتے ہیں، حالانکہ ان کی عظمتِ رفتہ کے سوائے ان کے مزخرفات پر کوئی سند نہیں، جن غلط معتقدات کی طرف وہ رہنمائی کرتے ہیں وہ بھی اسی طرح ایک قسم کی ذہنی پستی ہے جس طرح کہ اہلِ بدعت کی شدید قسم کی روایت پرستی ـــــــ میں تو سمجھتا ہوں کہ ان سے تو وہ عوام اچھے جو اس قسم کی ذہنی کشاکش سے اپنے آپ کو محفوظ رکھتے ہیں، اور دانش و علم کی جھوٹی ملمع کاری سے دُنیا کو دھوکا نہیں دیتے یہ ذہنی کشاکش ایک عالمگیر صورت اختیار کرتی جارہی ہے جس کی طرف توجہ کرنا ان افراد کا کام ہے جو اس قسم کے سیلاب سے قوم کی ذہنیت کو بچاسکتے ہیں۔ اس لیے میں نے ارادہ کیا کہ ایک ایسی کتاب لکھوں جس میں ان کے خیالات کا رد کیا جائے، اور ان کے کلام و استدلال کے تناقض و بے ربطی کو واضح کیا جائے اس طرح ان کی معقولیت کے رعب داب کو قوم کے دماغوں سے اُٹھایا جائے تاکہ سادہ ذہن عوام اس فتنہ سے محفوظ رہ سکیں جس کا نتیجہ انکارِ خدا اور انکارِ یوم آخرت ہو رہا ہے۔ اس لیئے مَیں نے یہ کتاب لکھنی شروع کی، میں اپنی اس مہم کی کامیابی کے لیئے خدا کی توفیق و نصرت کا طالب ہوں۔
کتاب کے اصل مطالب شروع کرنے سے پہلے بعض مقدمات کا پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

پہلا مقدمہ

فلسفیوں کے اختلافات کی کہانی طویل ہے، یہاں ایک کی رائے دوسرے سے نہیں ملتی، بیسیوں قسم کے مسلک، اور متعدد قسم کے مذہب ہیں، ان کے اس تناقص رائے کے ثبوت میں ہم ان کے پیشوائے اوّل فیلسوف مطلق (جس نے کہ ان کے علوم کو مرتب کیا اور ان کی تنقیح و تہذیب کی، اور ان کے خیالات سے حشو و زوائد کو چھانٹا، اور ان کی خواہش کے موافق تلخیص کی ہے) یعنی ارسطو کو پیش کرتے ہیں جس نے تقریباً اپنے ہر ایک پیش رو کی تردید کی ہے یہاں تک کہ اپنے استاد افلاطون الٰہی کی بھی، وہ اپنے استاد کی مخالفت کا عذر اس طرح پیش کرتا ہے کہ "افلاطون بے شک میرا دوست ہے، اور سچائی بھی میری دوست ہے، مگر سچائی میرے نزدیک زیادہ دوست ہے" اس روایت کے نقل کرنے سے ہمارا منشا، یہ ہے کہ ان کے اختلافات اور ان کی رائے کے عدم استقلال کو واضح کیا جائے۔ اور یہ بتلایا جائے کہ ان کے فیصلے زیادہ تر ظنی و تخمینی ہوتے ہیں نہ کہ تحقیق و یقین کی بنیاد پر قائم، اور وہ اپنے علوم الٰہیہ کی تصدیق کے سلسلے میں علوم حساب و منطق کے مسلمات کی بنا پر استدلال کرتے ہیں اور اسی لیے سادہ دماغوں کو انہی علوم کے ذریعے ترغیب دے کر علوم الٰہیہ کے لیے تیار کرتے ہیں جس کو وہ طریقہ 'استدراج' کہتے ہیں۔ اگر ان کے علوم الٰہیہ ایسے ہی پختہ اور یقینی دلائل کے حامل ہوتے جیسے کہ ریاضی کے اصول ہوتے ہیں تو وہ بھی اختلافات سے اسی طرح پاک و صاف ہوتے جس طرح کہ ریاضی کے علوم ہوتے ہیں۔

پھر ارسطو کی کتابوں کا جہاں ترجمہ ہوا ہے وہ بھی بہت کچھ تحریف و تبدیل سے خالی نہیں اس میں تفسیر و تاویل کی بڑی گنجائش ہے، اسی لیے اس کے مفسرین کے درمیان بہت زبردست اختلاف پایا جاتا ہے، اس کے نقل و تحقیق میں زیادہ مضبوط، اسلامی فلاسفہ ابونصر فارابی، اور ابن سینا ہیں، لہٰذا ان (فلسفیوں) کے مسائل کی تردید میں ہم جن آراء و مسلمات سے مدد لیں گے وہ ہی

ہوں گے جو ان مذکورہ دونوں فلسفیوں کے نزدیک صحیح اور مسلم سمجھے گئے ہیں۔ اور جن کو انھوں نے ترک کیا ہے ہم بھی ان کو ترک کریں گے، کیونکہ انتشار کلام سے بچاؤ اسی طرح سے ہو سکے گا۔ اسی لیے ہم ان دونوں کے نقل کردہ مسلمات پر اکتفا کریں گے۔

دوسرا مقدمہ

جاننا چاہیئے کہ فلاسفہ اور دوسرے فرقوں کے مابین تین قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے۔
ایک نشا ہے لفظی اختلاف، جیسے صانع عالم کے لیئے وہ جوہر کا لفظ استعمال کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک جوہر ایک وجودی شے ہے، موضوعی نہیں، یعنے قائم بذاتہ ہے، قائم بالغیر نہیں، ان کے مخالفین کے نزدیک وہ متغیر (یعنی قائم بالغیر) ہوتا ہے۔
لیکن ہم یہاں کسی اصطلاح کی تردید کرنا نہیں چاہتے کیونکہ اگر قائم بالذات کے معنی پر اتفاق ہو جاتا تو اس معنی میں لفظ جوہر کے اطلاق پر لغوی نقطہ نظر سے غور کرنا ہوگا اگر اس نقطہ نظر سے لفظ کا اطلاق جائز قرار دیا جائے تب یہ امر بحث طلب رہ جاتا ہے کہ کیا شریعت اس کے استعمال کو جائز سمجھتی ہے؟ کیونکہ اطلاق اسماء کی تحریم و اباحت کو ظواہر شریعت کی سند پر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ اس لفظ کا استعمال متکلمین نے صفات الٰہیہ کے بارے میں کیا ہے اور فقہا نے اس کو فن فقہ میں استعمال کیا ہے، اس لیئے رفع التباس کے طور پر ہم کہتے ہیں کہ جواز لفظ کی بحث اس کے معنے مسمی بہ پر کسی فعل کے جواز پر بحث کے مانند ہوگی۔
دوسری قسم اختلاف کی وہ ہے جس میں مذہبی اصولوں میں سے کسی اصول سے بھی نزاع واقع نہیں ہوتی، نہ انبیاء علیہم السلام کی تصدیق کا منشا یہ ہے کہ فلسفیوں سے اس بارے میں متنازعہ کیا جائے، مثلاً ان کا قول ہے کہ چاند گرہن کی وجہ یہ ہے کہ سورج اور چاند کی روشنی کے درمیان زمین حائل ہو جاتی ہے، کیونکہ چاند سورج ہی سے روشنی مستعار لیتا ہے، اور زمین ایک کرہ ہے اور آسمان اس کے اطراف گھرا ہوا ہے، اگر چاند پر زمین کا سایہ پڑ جائے تو اس سے سورج کا نور چھپ جائے گا۔ یا مثلاً سورج گرہن کی تعلیل کے بارہ میں ان کا قول ہے کہ ناظر اور سورج کے درمیان چاند کا جرم حائل ہو جاتا ہے، کیونکہ اس وقت دونوں ایک ہی لمحہ میں دو متقابل نقاط پر ہوتے ہیں۔

اس قسم کی باتوں میں بھی ہمیں ابطال کی فکر نہیں کرنی چاہئے، کیونکہ یہ چیزیں کسی مذہبی اصول سے متصادم نہیں ہوتیں۔ بعض لوگ خواہ مخواہ ان باتوں کو بھی مذہب سے مناقشہ پر محمول کرتے ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کا تعلق علم ہندسہ اور ہیئت کی مکمل تحقیقات سے ہوتا ہے، یہاں تک کہ کسوف (سورج گرہن) کے وقت کے تعین اور اس کے زمانۂ امتداد کی پیش قیاسی تک ان علوم سے کی جاتی ہے، ایسے باضابطہ اور مسلمہ اصولوں کے ماننے کو بلاوجہ شریعت سے جنگ کے مترادف سمجھ لینا خود شریعت کی بے وقعتی کرنا ہے، اور ایک قسم کی نادان دوستی ہے۔

بعض لوگ اس حدیث کو اس کے تعارض کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ "چاند اور سورج خدا کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہیں، کسی کی موت یا زندگی کے وجہ سے گہن نہیں لگتا، جب تم ان کو گہن لگتے دیکھو تو خدا کے ذکر، تسبیح اور نماز کی طرف متوجہ ہو جاؤ" لیکن اس سے اس حدیث کو کیا تعلق؟ اس میں صرف کسی کی موت یا حیات سے گہن کو نسبت دینے کی ممانعت کی گئی ہے اور اس وقت نماز کا حکم دیا گیا ہے۔ جو شریعت کہ غروب و طلوع آفتاب کے وقت نماز کا حکم دیتی ہے وہ اگر کسوف کے وقت کسی مستحب نماز کا حکم دے تو کونسی تعجب کی بات ہے؟

بعض لوگ کہتے ہیں کہ حدیث کا آخری جزو یہ ہے کہ "جب اللہ تعالیٰ کسی چیز پر تجلی کرتا ہے تو وہ اس کے آگے سربسجود ہو جاتی ہے" تو گویا کہ یہ کسوف و خسوف بھی ایک قسم کا سجدہ ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے تو یہ آخری جزو بڑھایا ہوا ہے، حدیث نہیں ہے، حدیث اتنی ہی ہے جتنی کہ اوپر بیان کی گئی اور اگر صحیح بھی ہو تو اس کی تاویل ممکن ہے۔ علمی حیثیت سے قطعی طور پر مسلمہ اصول کے رد کے مقابل یہ تاویل آسان ہے۔ البتہ بہت سے علمی اصول جو اتنی قطعی حیثیت نہیں رکھتے شریعت کے مقابل ان کی تاویل کرلی گئی ہے، اگر مسلمہ اصول کو بھی رد کر دیا جائے گا تو ملاحدہ کو ضرور اعتراض کا موقع ملے گا۔ اور عام عقلی اصول کے مقابل شرعی اصول کو وہ سنجیدہ حلقوں میں بے اعتبار کرنے میں کامیابی حاصل کر لیں گے اسی طرح عالم کے حدوث و قِدَم کے متعلق ان کی بحث ہے، اگر فلسفیانہ اصول سے حدوث ثابت ہو جائے تو مذہب کی تقویت کے لیے یہی کافی ہے، چاہے، عالم کرہ ہو یا فرش کی طرح

بسیط ہو، چاہے مسدس ہو یا مثمن شکل والا ہو، چاہے آسمان کی تعداد بارہ ہو یا تیرہ ہو یا ان سے کم ہو، ان واقعات کی تحقیق کا الہیاتی مباحث سے اتنا ہی تعلق ہے جتنا کہ پیاز کے چھلکوں یا انار کے دانوں کی تعداد کی تحقیق کا ہو سکتا ہے۔ ہمیں دلچسپی صرف اس امر سے ہے کہ ان کا تعلق خدا کے فعلِ تخلیقی سے ہے، خواہ یہ فعل کسی نوعیت کا ہو۔

تیسری قسم وہ ہے کہ کسی مذہبی اصول سے ان کی نزاع واقع ہوئی ہے۔ جیسے کہ حدوث عالم، یا صفات باری تعالیٰ یا حشر بالاجساد وغیرہ۔ فلسفیوں نے ان سب کا انکار کیا ہے، فلسفیانہ نظریات پر ہماری تنقید ان ہی مسائل پر مرکوز ہوگی اور انہی مباحث میں ان کی دلائل کا بطلان ہمارا مقصود ہے۔

تیسرا مقدمہ

جاننا چاہیئے کہ ہمارا یہ بھی مقصود ہے کہ فلاسفہ کے بارے میں عام طور پر یہ جو حسنِ ظن پایا جاتا ہے کہ ان میں باہمی اختلافات نہیں، اس کو لوگوں کے ذہنوں سے زائل کیا جائے۔ اس لیے میں ان کے مباحث میں صرف ایک طالبِ حقیقت ہی کی حیثیت سے کھوج نہیں کروں گا، بلکہ ایک مدعی یا ایک وکیلِ مذہب کی حیثیت سے بھی۔

ہو سکتا ہے کہ اس تردید و ابطال کی سعی میں مجھے ان کے تناقض و اختلافات کے پیشِ نظر ان کی نسبت مختلف فرقوں سے کرنی پڑے، جیسے معتزلہ[1] یا کرامیہ[2] یا واقفیہ[3] کیونکہ اس قسم کے تمام فرقوں کے فلسفیانہ خیالات کا میلان ان ہی کی طرف ہے، اور ان کے اصول اور اسلام کے حقیقی اصول میں ایک طرح کا تضاد۔

---

[1] معتزلہ ایک فرقہ تھا مسلمانوں کا جو اپنے آپ کو "اصحاب عدل و توحید" بھی کہتا تھا، اس کی کئی شاخیں تھیں لیکن سب کے سب بعض امور پر متفق تھے مثلاً خدا کی ذات پر زیادتی صفات کی نفی، کیونکہ ان کے پاس خدا عالم بالذات، قادر بالذات وغیرہ ہے نہ کہ بالصفات، اور مثلاً کلام الٰہی حادث ہے، مخلوق ہے، ایک حیثیت سے۔ یعنے حرف و صوت کی حیثیت سے، وہ ظاہری آنکھ سے قیامت میں بھی نظر نہیں آسکتا، وہ مخلوق سے کسی حیثیت سے بھی مشابہ نہیں ہے، اور بندہ ہی خالق خیر و شر ہے، خدائے تعالیٰ کی طرف خیر کی نسبت تو کی جا سکتی ہے، مگر شر کی نہیں، خداوند حکیم بندہ کے لیے سوائے خیر اور مصلحت کے کچھ نہیں کرتا، بندہ ہی خالق و ذمہ دار شر ہے وغیرہ وغیرہ۔

[2] فرقہ کرامیہ، یہ ابو عبداللہ محمد بن کرام کے پیرؤوں کا نام ہے، یہ لوگ خدا کے جسم و حیز کے قائل تھے کہ وہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے اور اس سے جہت علیا کی طرف سے مماس ہے، اور اسی قسم کے اور ہذیانات، صاحبِ مقالات الاسلامیین لکھتے ہیں "یہ مرجیہ کے تیرھویں فرقہ کا نام ہے جو کہتے ہیں کہ کفر نام ہے زبانی انکار خدا کا، نہ کہ قلبی انکار کا" وغیرہ وغیرہ۔

[3] فرقہ واقفیہ، صاحب مقالات الاسلامیین کے بیان کے موافق یہ روافض کا بائیسواں فرقہ تھا جو موسیٰ بن جعفر نامی امام کو قیامت تک زندہ اور کہیں پوشیدہ بتلاتا ہے، اور مانتا ہے کہ ایک روز ان کا ظہور ہوگا اور وہ مشرق سے مغرب تک ساری روئے زمین کے حاکم ہوں گے، موسیٰ بن عبدالرحمان جب ان سے مناظرہ کرتے تھے تو کہتے تھے کہ یہ لوگ میرے نزدیک بارش سے بھیگے ہوئے کتوں کی طرح ہیں۔

چوتھا مقدّمہ

فلاسفہ کے عظیم اختراعات میں سے ایک چیز "اصول استدراج" ہے، جس میں وہ ریاضی کی شکلوں کو مقدمات دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ علوم الٰہیات، بہت ہی غامض اور دقیق ہیں۔ ان کے مسائل روشن ترین دماغوں کے لیے بھی دقیق ثابت ہوتے ہیں، ان کے حل کے لیے ریاضیات و منطق کے اصول سے مانوس ہونا ضروری ہے، جو شخص ان کے کفر کی تقلید کرتا ہے، اگر ان کے مذہب میں ان اشکال کو پاتا ہے تو ان سے حسن ظن رکھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ بے شک یہی علوم ان مسائل کے حل کے لیے ضروری ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ ریاضی اشیاء کی کمیت منفصلہ پر غور و فکر کا نام ہے اور وہی حساب بھی ہے، اور اس سے الٰہیات کا کوئی تعلق نہیں، اگر کوئی کہتا ہے کہ الٰہیات کا سمجھنا اسی پر موقوف ہے، تو یہ ایسی حجت ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ علم طب یا نجوم، بغیر حساب کے نہیں آسکتا یا حساب بغیر طب کے نہیں آسکتا، رہ گیا علم ہندسیات جو اشیاء کے کم متصل سے بحث کرتا ہے، وہ البتہ علم ہیئت کے اہم معلومات کے حصول میں مدد کرتا ہے، مثلاً آسمان یا اجرام سماوی کی کرویت و کیفیت وغیرہ کا بیان، طبقات سماوی کی تعداد، کرات متحرکہ فلکیہ کی تعداد یا ان کے حرکات کی تفصیل وغیرہ تو ہم ان سب چیزوں کو جدلی حیثیت سے یا اعتقادی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں، ان پر فلسفیانہ دلائل قائم نہیں کئے جاتے، یہ صورت مسائل الٰہیات میں نہیں پیش آسکتی، اس کی مثال ایسی ہے جیسے ہم کہیں کہ اس گھر کا بنانے والا، کوئی ذی خبر، یا ذی ارادہ، یا مقتدر اور قائم بالذات وجود ہے تو یہ سمجھنے کے لیے ضروری نہیں ہے کہ پہلے ہم یہ سمجھ لیں کہ یہ گھر مسدس شکل کا ہے یا مثمن شکل کا یا اس کے مسالا اور اینٹوں کی گنتی معلوم کرلیں، یہ تو ہذیان ہوگا جس کا فاسد ہونا ظاہر ہے، یا جیسا کہ کوئی کہے کہ اس پیاز کے حادث ہونے کا علم اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس کے چھلکوں کی

گنتی سے واقفیت نہ ہو، یا اس انار کے نوپیدا ہونے کی دلیل سمجھنے کے لیے پہلے اس کے دانوں کی تعداد کا معلوم کرلینا ضروری ہے، وغیرہ، تو یہ ساری باتیں عقلی حیثیت سے محض فضول ہیں۔

ہاں فلسفیوں کا یہ قول کہ منطقیات کے احکام کا صحیح ہونا ضروری ہے بجا ہے، مگر منطق کو کچھ ان ہی سے خصوصیت نہیں ہے، وہ تو ایک بنیاد ہے جسے فن کلام میں "کتاب النظر" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، بعض وقت اس کو "کتاب الجدل" کہتے ہیں، اور کبھی ہم اس کو "مدارک العقول" کہتے ہیں، اگر کوئی سادہ لوح، ضعیف الاعتقاد شخص، منطق کا نام سنتا ہے تو وہ اس کو ایک عجیب سی چیز سمجھتا ہے جس کو متکلمین تو جانتے ہی نہیں، اور فلسفیوں کے سوائے اس پر کسی کو دسترس نہیں، ہم اس غلط فہمی کے دفع کرنے کے لیے مدارک العقول پر ایک علیحدہ کتاب میں بحث کریں گے جہاں ہم متکلمین اور اصولیوں کے الفاظ کو ترک کردیں گے، اور اس کو منطقیوں ہی کی عبارت میں پیش کریں گے اور انھیں کے آثار کی لفظ بہ لفظ پیروی کریں گے۔ اس کتاب میں ہم انہی کی زبان میں مناظرہ کریں گے، یعنی انہی کی منطقی عبارات میں، اور ہم یہ بھی واضح کردینا چاہتے ہیں کہ فلاسفہ نے منطق برہان کی قسم میں مادۂ قیاس کی صحت یا اس کی صوری صحت کے متعلق کتاب قیاس میں جو شرائط پیش کئے ہیں، اور جو اصول ایساغوجی اور قاطیغوریاس میں قائم کئے گئے ہیں، اور جو اجزاء منطق اور اس کے مقدمات کے ہیں ان میں سے کسی چیز کو بھی وہ علوم الہیات میں ثابت نہیں کرسکے۔

لیکن ہم چاہتے ہیں کہ مدارک العقول کو آخر کتاب میں پیش کریں کیونکہ وہ مقصود کتاب کے ادراک کے لیے ایک وسیلے کی طرح ہے، لیکن بہت سے ناظرین دلائل کے سمجھنے میں اس سے مستغنی ہیں، اس لیے ہم اس کو آخر میں رکھیں گے۔ جو شخص اس کی ضرورت محسوس نہیں کرتا وہ اس سے اعراض کرسکتا ہے، ہاں جو آحاد مسائل میں تردیدی مباحث کو نہ سمجھ سکے تو اسے پہلے کتاب معیار العلم کو (جو منطق میں اس نام سے ملقب ہے) حفظ کرلینا چاہیئے۔ مقدمات کے اندراج کے بعد ہم فہرست مسائل لکھیں گے۔

(فہرست کتاب چونکہ شروع میں آچکی ہے اس لیے یہاں درج نہیں کی گئی)

مسئلہ (۱)

قدم عالم کے بارے میں فلاسفہ کے قول کا ابطال

تفصیل مذہب قدم عالم کے بارے میں فلاسفہ کی آراء میں اختلاف ہے، البتہ جمہور متقدمین و متاخرین کے نزدیک جو رائے مسلم ہے وہ عالم کے قدیم ہونے کے متعلق ہے، یعنی عالم خدائے تعالیٰ کے ساتھ ہمیشہ موجود ہے اور اس کا معلول ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ بلا تاخیر زمانی چل رہا ہے، جیسا کہ معلول علت کے ساتھ ہوتا ہے، یا جیسے سورج کے ساتھ نور کا پایا جانا ضروری ہے، اور یہ کہ ذات باری ؑ کی تقدیم عالم پر ایسی ہی ہے، جیسی کہ علت کی تقدیم معلول پر اور یہ تقدیم محض بالذات اور بالرتبہ ہے نہ کہ بالزمان۔

افلاطون کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ اس کی رائے عالم کے بارے میں یہ ہے کہ وہ حادث و مکوّن ہے، مگر بعد میں لوگوں نے اس کے کلام کی تاویل کر لی، اور اس کے حدوث عالم کے معتقد ہونے سے انکار کر دیا۔

جالینوس نے آخر عمر میں اپنی کتاب ("جالینوس کے کیا اعتقادات ہیں؟") میں اس مسئلہ میں سکوت اختیار کیا ہے کہ وہ نہیں جانتا کہ عالم حادث ہے یا قدیم، اور بسا اس بات پر دلیل لاتا ہے کہ اس بارے میں علم ہی نہیں ہو سکتا، اس وجہ سے نہیں کہ وہ خود اس کو سمجھ نہیں سکتا، بلکہ مسئلہ فی نفسہ عقلوں کے لیے نہایت دشوار ہے۔ مگر ایسا خیال شاذ ہے۔ زیادہ تر جو خیال پایا جاتا ہے وہ یہی ہے کہ عالم قدیم ہے اور یہ کہ بالجملہ یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ حادث قدیم سے بغیر واسطہ اصلاً صادر ہو۔

فلاسفہ کی دلائل اگر میں ان کی پوری دلائل یہاں نقل کر دوں، اور پھر ان اعتراضات کو بھی جو ان دلائل کو توڑنے کے لیے پیش کیے جاتے ہیں، تو کئی

اوراق سیاہ ہوجائیں گے، لیکن طوالت سے کوئی فائدہ نہیں، اس لیے ہم ان دلائل کو چھوڑ دیتے ہیں جو تحکمانہ اصول پر قائم ہیں، یا جن کی بنیاد میں ضعیف تخیلات پائے جاتے ہیں، جو ادنیٰ فکر و نظر سے رد کر دیئے جا سکتے ہیں، ہم صرف ان دلائل کو لیں گے جن کی ذہن میں وقعت ہو سکتی ہے۔ ضعیف خیال والوں کو شک میں ڈالنا تو معمولی طریقے سے بھی ممکن ہے۔

دلیل اوّل: فلسفیوں کا قول ہے کہ قدیم سے حادث کا مطلقاً صادر ہونا محال ہے، کیونکہ اگر ہم کسی وجود کو قدیم فرض کرلیں جس سے (مثلاً) عالم صادر نہیں ہوا تو اس کے معنی یہ ہوے کہ یہ اس لیے صادر نہیں ہوا کہ اس کا وجود مرجح نہیں ہے بلکہ وجودِ عالم ممکن بہ امکان محض تھا، پھر جب اس کے بعد حادث ہوا تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو مرجح میں تجدد پیدا ہوا یا نہیں، اگر مرجح میں تجدد پیدا نہیں ہوا تو عالم امکانِ محض پر باقی رہے گا، جیسا کہ پہلے تھا، اور اگر مرجح میں تجدد پیدا ہوا تو اس مرجح کو حادث کرنے والا کون؟ اور اس کو اس نے اب کیوں حادث کیا؟ پہلے کیوں نہیں کیا؟ پس مرجح کے حدوث کے بارے میں سوال اپنی جگہ قائم رہا۔

غرض یہ کہ چونکہ قدیم کے سارے احوال متشابہ ہیں، یا تو اس سے کوئی چیز حادث نہ ہوگی یا جو شئے حادث ہوگی وہ علی الدوام ہوگی۔ کیونکہ حالت ترک کا حالت شروع سے مختلف ہونا محال ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عالم اپنے حدوث سے پہلے حادث کیوں نہیں ہوا؟ یہ تو ممکن نہیں کہ اس کے حادث کرنے سے قدیم کو عاجز سمجھا جائے، اور نہ ہی واقعۂ حدوث محال ہو سکتا ہے۔

پس یہ بات اس چیز کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے کہ قدیم عجز سے قدرت کی طرف منتقل ہوا ہے اور عالم محالیت سے امکانیت کی طرف آیا ہے، اور یہ دونوں باتیں محال ہیں، نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ واقعہ حدوث سے پہلے اس کو (یعنی پیدا کرنے والے کو) کوئی غرض نہ تھی اور اب پیدا ہوئی ہے، اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ امر حدوث کا اس کے پاس

کوئی وسیلہ نہ تھا اور اب پیدا ہوا ہے۔ البتہ اس بارے میں قریبی تخیل جو قائم کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس کے پہلے قدیم نے اس کے وجود کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ پس یہ کہنا لازمی ہوگا کہ عالم نتیجہ ہے اس امر کا کہ قدیم نے اس کے وجود کا ارادہ کیا، اس کے پہلے اس نے اس کا ارادہ نہیں کیا تھا، تو اب ارادے کا حدوث ثابت ہوا، اور قدیم کی ذات میں ارادے کا حدوث محال ہے، کیونکہ وہ محل حوادث نہیں ہے، جب اس کی ذات میں اس کا حدوث نہ ہو تو ارادے کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جا سکتی۔

پھر اگر ہم اس کے محل حوادث ہوتے یا نہ ہونے سے قطع نظر بھی کر لیں، تو کیا اس ارادے کے اصل حدوث میں اشکال قائم نہیں رہتا؟ سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ ارادہ آیا کہاں سے؟ اور اب کیوں پیدا ہوا، پہلے کیوں نہیں پیدا ہوا؟ اب پیدا ہوا ہے تو کیا کسی غیر خدا کی طرف سے آیا ہے؟ اگر حادث کا وجود بغیر محدث کے وجود کے تسلیم کیا جائے تو سمجھنا چاہیے کہ عالم تو حادث ہے، مگر کوئی اس کا بنانے والا نہیں، ورنہ پھر کون سا فرق ہے ایک حادث اور دوسرے حادث کے درمیان؟ اگر خدا کے حدوث میں لانے کی وجہ سے یہ حادث ہوا ہے۔ تو اب کیوں حادث ہوا پہلے کیوں نہیں ہوا؟ کیا قدرت یا غرض یا طبیعت کے عدم یا نہ ہونے کے باعث یہ حادث نہ ہوا؟ اشکال بعینہ پلٹ گیا ہے۔ اگر عدم ارادہ کی وجہ سے ہوا ہے تو پھر ارادے کا ایک فعل خود ارادے کے کسی دوسرے فعل کا محتاج ہوا، اور یہ ارادہ کسی مقدم ارادے کا، اسی طرح سلسلہ ناتناہی چلنے لگتا ہے۔

اس لیے یہ رائے قطعی طور پر قائم کی جا سکتی ہے کہ حادث کا صدور قدیم سے (وجود قدیم کی حالتوں میں سے کسی حالت میں مثلاً قدرت میں یا آلہ میں یا وقت میں یا غرض میں یا طبیعت میں تغیر کے بغیر) محال ہے اور قدیم میں تغیر حال کا اندازہ قائم کرنا بھی محال ہے کیونکہ اس تغیر حادث کا اندازہ کرنا اس کے سوا دوسرے امور میں اندازہ کرنے کے مساوی ہے، اور یہ سب محال ہے، اور جب عالم موجود سمجھا جائے اور اس کا حدوث محال سمجھا جائے تو قدیم لامحالہ ثابت ہو جاتا ہے۔

یہ ان کی سرخیل دلائل ہیں، اور سارے مسائل الٰہیات میں اس موضوع پر ان کی بحث کا نازک ترین حصہ، اس لیے ہم نے اس مسئلے کو پیش کیا ہے اور ان کی قوی دلائل بتلا دی ہیں ان پر ہمارا

اعتراض دو طریقے سے ہوتا ہے:

پہلا یہ کہ اس بات کے تسلیم کرنے میں کیا امر مانع ہے کہ عالم بذریعہ ارادۂ قدیم حادث ہوا ہے جس کا وجود ایسے وقت میں مقتضی ہو جس میں کہ وہ پایا گیا، اور عدم اس وقت تک رہا جب تک کہ وہ پایا نہ گیا۔ اور وجود کی ابتدا بحیثیت ابتداع ہو سکتی ہے، اس طرح کہ اس سے پہلے یہ وجود ارادہ شدہ امر نہ تھا اس لیے وہ حادث بھی نہیں ہوا، اور اس وقت جب وہ حادث ہوا ارادۂ قدیم ہی سے حادث ہوا، اور اسی لیے حادث ہوا، پس اس اعتقاد میں کونسی بات محال ہے؟

اگر یہ کہا جائے کہ اس کا محال ہونا بالکل کھلا ہوا ہے کیونکہ حادث کے لیے کوئی مُوجِب و مُسبّب ہوتا ہے اور بغیر موجب و مسبب کے حادث کا وجود میں آنا محال ہے، اور جس طرح حادث کا بغیر موجب یا سبب کے پیدا ہونا محال ہے اسی طرح موجب کا حادث کو جب اس کے تمام ارکان و اسباب و شرائط ایسے مکمل ہو جائیں کہ کوئی شئے قابلِ انتظار باقی نہ رہے پیدا نہ کرنا محال ہے جب موجب پوری شرائط کے ساتھ موجود ہو تو قابلِ ایجاب شئے کا تاخر محال ہے جیسا کہ حادث اور قابلِ ایجاب شئے کا وجود بلا موجب کے محال ہوتا ہے۔

پس جب وجود عالم سے پہلے صاحبِ ارادہ موجود تھا، اور ارادہ بھی موجود تھا، اور شئے قابلِ ایجاب کی طرف نسبت بھی موجود تھی مگر صاحب ارادہ میں کوئی تجدد نہیں ہوا، اور نہ ارادے میں بھی کوئی تجدد ہوا، اور نہ ارادے میں کوئی نئی نسبت پائی گئی، جو پہلے نہ تھی (کیونکہ یہ سب کچھ تغیر ہوگا) تو پھر قابلِ ارادہ شئے نے کیسے تجدد حاصل کیا، اور اس سے پہلے تجدد سے کون سا امر مانع تھا؟

پھر حالت تجدید شدہ حالتِ سابقہ سے کسی امر میں بھی متمائز نہیں، کسی حالت میں بھی نہیں، کسی نسبت میں بھی نہیں بلکہ تمام امور بعینہ جیسے کے ویسے پھر قابلِ ایجاب یا قابلِ ارادہ شئے موجود نہیں اور

اس کے احوال و شرائط مکمل حالت میں موجود ہیں تو یہ محال ہونے کی انتہائی صورت ہے اور اس قسم کا تضاد نفس موجب یا شئے قابل ایجاب کے ضروری و ذاتی وجود کے بارے میں نہیں ہے بلکہ ان کے بارے میں بھی ہے جو صرف عرفی و وضعی وجود رکھتے ہیں، مثلاً کوئی شخص اپنی عورت پر طلاق کے الفاظ استعمال کرے، اور جدائی اسی وقت نہ ہو تو یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ بعد میں ہو گی، کیونکہ لفظ کا زبان پر جاری کرنا وضعاً و عرفاً جدائی کے حکم کے لیے بطور علت ہے، اس لیے معلول متاخر نہیں کیا جا سکتا سوائے اس کے کہ طلاق دینے والے کا ارادہ ہو کہ طلاق کسی خاص وقت و مقام سے متعلق رہے۔

پس جب وقت و مقام میسر نہ ہو تو شئے معلول کا حصول قابل انتظار ہی رہے گا اور ظرف مقصود یعنی وقت و مقام کے حصول کے بعد اس کا بھی حصول ہوگا، اگر وہ اس لفظ سے شئے معلول کی تاخیر کا اس طرح ارادہ کرے کہ وہ کسی ناقابل حصول زمان و مکان کے تابع رہے تو معاملہ ناقابل فہم ہوگا، باوجود اس امر کے کہ وہ طلاق دینے کا حق رکھتا ہے اور اپنی خواہش کے مطابق تفصیلات کے تعین کی آزادی بھی رکھتا ہے۔ جب ہمارے لیے ان رسمی چیزوں کو اپنی مرضی کے مطابق متعین کرنا ممکن نہیں، جب ہمارے من موجیا فیصلے ناقابل فہم ہوتے ہیں تو اس سے صاف طور پر لازم آتا ہے کہ ایجابات ذاتیہ عقلیہ ضروریہ کے دائرے میں بے اصول و بے قاعدہ ترتیب بھی اور زیادہ ناقابل فہم ہو گی۔

مثلاً ہماری عادات کا مشاہدہ کیجیے، جو چیز ہمارے ارادے سے حاصل ہو سکتی ہے وہ ارادے کے وجود کی صورت میں ارادے سے متاخر نہیں ہو سکتی، سوائے اس کے کہ کوئی امر مانع پیدا ہو جائے، پس اگر ارادہ و قدرت ثابت ہو جائے اور موانع مرتفع ہو جائیں تو کوئی وجہ نہیں کہ شئے مراد متاخر ہو، البتہ اس تاخر کا تصور عزم کی صورت میں ہو سکتا ہے کیوں کہ محض عزم ایجاد فعل کے لیے کافی نہیں۔ جیسے لکھنے کا عزم ضروری نہیں کہ لکھنا ثابت ہی کر دے، جب تک کہ عزم کی تجدید نہ ہو، اور وہ قوت مشتعلہ (برانگیختہ کرنے والی قوت) سے ہوتی ہے جو حالت فاعلی کی تجدید کرتی ہے۔

پس اگر ارادۂ قدیم کی صورت بھی ہمارے ارادے کی طرح ہو تو تاخر مقصود کا تصور

نہیں ہو سکتا، سوائے کسی امر مانع کے ارادہ اور شے مرادمیں کوئی فصل نہیں ہو سکتا۔
اس کے تو کوئی معنی نہیں کہ ہم آج ارادہ کریں کہ کل کھڑے ہوں گے اور اگر ارادہٗ قدیم ہمارے عزم کی طرح ہے تو یہ معزوم علیہ (ایجاد کائنات) کے وقوع کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ قویٰ ارادہ کی تجدید ایجاد شے کے لیے ضروری ہو گی، اور اسی سے تغیر قدیم کی سند نکلتی ہے پھر حقیقی اشکال باقی رہتا ہے کہ اشتعال یا ارادے کی تجدید (اس کا جو چاہے نام رکھ لو) اب کیوں حادث ہوئی پہلے کیوں نہیں ہوئی؟ پس اس صورت میں حادث بلا سبب باقی رہے گا یا لاتنا ہی تسلسل لازم آئے گا۔
حاصل کلام یہ کہ موجب (فاعل ایجاب، مکون) اپنی تمام شرائط کے ساتھ موجود ہے اور کوئی شے قابل انتظار بھی نہیں، اس کے باوجود قابل ایجاب شے کی تکوین میں تاخیر ہو رہی ہے، اور اتنی مدت گزر رہی ہے کہ اس کے ابتدائی سررشتہ کی گرفت قوت واہمہ کے لیے ممکن نہیں، اسی طرح مدت ہائے دراز گزرنے کے بعد بغیر کسی باعث تجدد کے قابل ایجاب شے کا ظہور ہوتا ہے اور شرط اول باقی کی باقی ہے تو یہ فی نفسہ محال ہے۔
جواب اس اشکال کا یہ ہے کہ کسی چیز کے، چاہے وہ کوئی چیز ہو، حادث کرنے سے ارادۂ قدیم کے تعلق کو تم محال سمجھتے ہو تو کیا اس بات کو تم بہ ضرورت جانتے ہو یا بہ نظر؟ یا ان الفاظ میں جو تم منطق میں استعمال کرتے ہو، کیا ان دونوں حدوں کے مابین التقاء کو حد اوسط سمجھتے ہو یا اس کے سوائے؟ اگر تم حد اوسط کا ادعا کرتے ہو تو وہ طریقہ نظری ہے جس کا اظہار ضروری ہے اور اگر تم ادعا کرتے ہو کہ اس کی پہچان بہ ضرورت ہے تو پھر تمہارے مخالف بھی تمہارے اس علم میں شریک کیوں نہیں ہیں؟ ارادۂ قدیم سے حدوث عالم کے اعتقاد رکھنے والے تو بیشتر افراد عالم ہیں، ان کی تعداد ہر ملک و ہر قوم میں پھیلی ہوئی ہے اور کوئی شخص یہ گمان نہیں کر سکتا کہ وہ کسی ایسی شے پر تعین رکھتے ہیں جس کے متعلق وہ جانتے ہیں کہ وہ صحیح نہیں۔ شرط منطق پر اس بات کے محال ہونے کی دلیل قائم کرنی ضروری ہے کہ حدوث عالم کی علت ارادۂ قدیم نہیں، کیونکہ تمہارے سارے مذکورہ بیانات میں ہمارے عزم و ارادہ کے ساتھ ایک تمثیل کے استبعاد کے سوائے کچھ نہیں ہے اور وہ غلط ہے، ارادۂ قدیم

حادث ارادوں سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا، رہ گیا خالص استبعاد تو بغیر دلیل کے یہ کافی نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہم بہ ضرورت عقلی جانتے ہیں کہ موجب کا تصور مع اس کی تمام شرائط کے بغیر شے قابل ایجاب کے نہیں ہو سکتا، اور اس کو جائز رکھنا ضرورت عقلی کے مغائر ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ پھر تمھارے اور تمھارے اس مخالف کے درمیان کیا فرق ہے، جو کہتا ہے کہ ہم اس قول کا محال ہونا بہ ضرورت جانتے ہیں کہ ذات واحد کلیات کو ایجابی حالت میں لانے سے پہلے اس کی عالم ہوتی ہے، اور صفت علم ذات پر زائد ہوتی ہے، اور علم تعدد معلوم کے ساتھ خود بھی متعدد ہو جاتا ہے؟ اور یہ ہے علم الہیہ کے متعلق تمھارا مذہب، اور یہ ہمارے اصول کے لحاظ سے محال ہے۔ لیکن تم کہتے ہو کہ علم قدیم کا حادث کے ساتھ قیاس نہیں کیا جا سکتا، اور تم میں سے ایک جماعت بھی اس بات کو محال خیال کرتی ہے، اس لیے وہ کہتی ہے کہ خدا اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا، لہذا وہی عاقل ہے وہی عقل ہے وہی معقول ہے، اور سب ایک ہے، اس پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عاقل، عقل اور معقول کا اتحاد بہ ضرورت محال ہے کیونکہ ایسے صانع عالم کا وجود جو اپنی صنعت کو نہیں جانتا عقلاً محال ہے، اور اگر وجود قدیم اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا تو اپنی صنعت کو بھی یقیناً نہیں جانتا، اور حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان سارے خرافات سے بالاتر ہے، لیکن ہم اس مسئلہ کے متلازم حدود سے آگے نہیں بڑھتے۔ ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ تم اپنے اس مخالف کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ قدم عالم محال ہے، کیونکہ وہ ایسے دورات فلکیہ کو متلزم ہوتا ہے جن کی کوئی انتہا نہیں، جو بے شمار اکائیوں پر مشتمل ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان دورات کو ان کے سدس، ربع، اور نصف میں تقسیم کیا جا سکتا ہے مثلاً فلک شمس سال میں ایک مرتبہ دورہ کرتا ہے، اور فلک زحل تیس سال میں ایک بار تو ادوار زحل ادوار شمس کے $\frac{1}{30} = \frac{1}{3} \times \frac{1}{10}$ ہوں گے، اور ادوار مشتری، ادوار شمس کے $\frac{1}{12} = \frac{1}{4} \times \frac{1}{3}$ ہوں گے کیونکہ وہ ۱۲ سال میں ایک مرتبہ دورہ کرتا ہے پھر جب دوران زحل کے شمار کی کوئی انتہا نہ ہوگی تو

ادوار شمس کے شمار کی بھی کوئی انتہا نہ ہوگی، باوجودیکہ وہ اس کا ہمیشہ ۱/۳۶ ہوتا ہے
بلکہ اس فلک کواکب کے ادوار کی بھی کوئی انتہا نہ ہوگی جو تریسٹھ ہزار سال میں ایک بار
دورہ کرتا ہے جیسا کہ دن رات میں ایک مرتبہ سورج کے حرکت مشرقیہ کی کوئی انتہا نہ ہوگی۔

اگر کوئی کہے کہ اس چیز کا محال ہونا بہ ضرورت عقلی معلوم ہے تو تم اس کی تنقید کا کیا
مسکت جواب دے سکتے ہو کہ یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ ان دورات کے اعداد جفت ہیں
یا طاق؟ یا جفت و طاق دونوں؟ یا نہ جفت ہیں نہ طاق؟ اگر تم جواب دو کہ جفت و
طاق دونوں ہیں یا یہ کہ نہ جفت ہیں نہ طاق تو یہ دونوں باتیں بہ ضرورت غلط ہیں، اور
اگر یہ کہو کہ جفت ہیں تو جفت ایک عدد کے جوڑ لینے سے طاق ہو جاتا ہے تو جو لامحدود ہے
اس کے ہاں ایک عدد کا نقصان کیسے ہوا اگر تم کہو کہ یہ طاق ہے تو اس صورت میں
ایک عدد کے جوڑنے سے یہ جفت ہو جائے گا۔ اب تمہیں کہنا پڑے گا کہ نہ جفت ہیں نہ طاق۔

اگر یہ کہا جائے کہ جفت و طاق کی توصیف عدد متناہی کے لیے ہوتی ہے غیر متناہی کے
لیے نہیں ہوتی تو ہمارا جواب یہ ہے کہ: ایک مجموعہ جو چند اکائیوں سے مرکب ہو تو اس
کا ۱/۶، ۱/۱۰ وغیرہ حاصل ہوگا جیسا کہ اوپر معلوم ہوا، پھر یہ کہنا کہ جفت و طاق کی توصیف
نہیں ہو سکتی، تو یہ ایک ظاہر البطلان بات ہوگی فکر و نظر کے اصول سے خارج پھر تم اس
اعتراض سے کیسے چھٹکارا پا سکتے ہو؟

اگر یہ کہا جائے کہ غلطی تمہارے الفاظ میں ہے کیونکہ مجموعہ چند اکائیوں سے مرکب
ہوتا ہے اور یہ دورات تو معدوم ہیں کیونکہ ماضی تو گزر چکا مستقبل بطن عدم میں ہے اور
مجموعہ اعداد کا لفظ موجودات حاضر کی طرف اشارہ کرتا ہے نہ کہ غیر حاضر کی طرف۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ عدد کی تقسیم دو ہی قسموں میں ہوتی ہے، طاق یا جفت، اس کے
سوائے محال ہے، چاہے عدد موجود و باقی ہو یا فنا ہو چکا ہو، مثلاً ہم کچھ گھوڑوں کی تعداد
فرض کرتے ہیں، تو ہمارا تصور ضرور اس کے جفت و طاق ہونے کی طرف جائے گا چاہے
یہ گھوڑے اب موجود ہوں یا نہ ہوں یا یہ کہ وجود کے بعد معدوم ہو گئے ہوں، بہرحال
قضیہ میں کوئی فرق نہیں آسکتا، ہم یہ اس بنا پر کہہ سکتے ہیں کہ تمہارے ہی اصول کی

بنیاد پر موجودات حاضرہ محال نہیں ہوسکتے، یہ اکائیاں متغائر بالوصف ہوتی ہیں، ان کی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ ارواحِ انسانی جو موت کے بعد اجسام سے مفارقت حاصل کر لیتی ہیں ایسی ہستیاں ہیں جن کی تعداد کی جفت وطاق میں تعین نہیں ہوسکتی، تو پھر تم اس قول کا کیوں انکار کرتے ہو کہ اس کا بطلان بہ ضرورت معلوم ہوتا ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم حدوثِ عالم کے ساتھ تعلق ارادۂ قدیم کے بطلان کا دعویٰ کرتے ہو، ارواح کے بارے میں یہ رائے وہی ہے جس کو ابن سینا نے اختیار کیا ہے اور شاید یہ مذہب ارسطو کا ہے۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ اس بارے میں افلاطون کی رائے صحیح ہے جو کہتا ہے کہ نفس قدیم ایک ہی ہے جو اجسام میں تقسیم ہو جاتا ہے، اور جب ان کو چھوڑتا ہے تو اپنے اصل کی طرف لوٹ جاتا اور متحد ہو جاتا ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اعتقاد کی نہایت ہی کمزور صورت ہے اور ضرورت عقلی کی بنا پر اس کو رد کر دیا جانا چاہئے۔ ہم تو کہتے ہیں کہ یہ نفس زید کا ہے، یہ نفس عمر کا ہے وغیرہ، اس کے برعکس اگر یہ کہا جائے کہ نفس زید ہی نفس عمرو ہے تو یہ بات ضرورت عقلی کی بنا پر باطل ہو گی۔ ہم میں سے ہر ذی شعور اپنی ذات کا ادراک کرتا ہے اور وہ جانتا ہے کہ وہ خود ہی ہے، دوسرا نہیں ہے، اگر اس میں دوسرے کا نفس ہوتا تو ان دونوں کے شعور ان ادراکات میں بھی باہم مشترک ہوتے جو نفوسِ مدرکہ کی صفات ذاتیہ میں داخل ہیں، اور پھر اضافی حالت میں ارواح کے ساتھ نفوذ کرتے ہیں، اگر تم کہو کہ نہیں اس کے سوائے ہیں، اور تعلق ابدان کی صورت میں نفوس منقسم ہو جاتے ہیں، تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ایک ایسی اکائی کا انقسام، جس کے حجم میں کمیتِ مقداری کے مطابق کوئی گھٹاؤ بڑھاؤ نہیں ہو سکتا، بہ ضرورت باطل ہے، ناممکن ہے کہ ایک اکائی تجزیہ پاکر دو ہو جائے یا ہزار ہو جائے پھر اپنی اصلیت کی طرف لوٹ کر اکائی بن جائے۔ البتہ یہ اس چیز میں ہو سکتا ہے جس میں حجم و کمیت ہو، جیسے سمندر کا پانی کہ نہروں اور نالیوں میں منقسم ہو کر سمندر میں جا ملتا ہے۔ لیکن جس اکائی میں کمیت نہ ہو وہ کیسے منقسم ہو سکتی ہے؟

ہمارا مقصود اس تمام بحث سے یہ ظاہر کرنا ہے کہ اس بارے میں فلسفی مخالف کو

نہیں دکھا سکے یعنی اس اعتقاد کے ثبوت میں کہ ارادۂ قدیم کا تعلق کسی شے کے حدوث سے بہ ضرورت باطل ہے وہ کوئی قوی دلیل نہیں رکھتے، اور اس مدعی کے اعتراض سے بھی ان کا بچنا ناممکن ہے، جو کہتا ہے کہ ان کے اعتقادات عقلی بنیادوں پر قائم نہیں۔

پھر اگر کہا جائے کہ: یہ بات تمھارے خلاف جاتی ہے، کیونکہ خدائے تعالیٰ پیدائش عالم سے ایک سال یا کئی سال پہلے ایجاد کائنات پر قادر تھا، اور اس کی قدرت کی کوئی انتہا نہیں تھی، تو کہنا پڑے گا کہ وہ صبر کرتا رہا اور عالم کو پیدا نہیں کیا، بعد ازاں پیدا کیا، تو معلوم ہونا چاہیے کہ مدتِ ترک متناہی ہے یا غیر متناہی؟ اگر تم کہو کہ متناہی ہے، تو وجود باری متناہی اوّل ہوا، اور اگر کہو کہ غیر متناہی، تو اس میں ایسی مدت گزری جس کے لمحات کی اکائیوں کی کوئی انتہا نہیں۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ مدت و زمان ہمارے پاس مخلوق ہیں، اور ہم آئندہ صفحات میں اس حقیقت پر روشنی ڈالیں گے۔

پھر اگر کہا جائے کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو ضرورت عقل کی بنا کی بجائے کسی دوسری بنا پر استدلال کرتا ہے اور قدم عالم کو اس طرح ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اوقات، تعلق ارادۂ قدیم کے ساتھ جواز کی صورت میں، ہر حال میں مساوی ہیں گے اور حدوث عالم کے پہلے اور بعد وقتِ معینہ کے امتیازات کو قائم نہیں کیا جاسکے گا، اور یہ بھی محال نہیں ہے کہ تقدم و تاخر ہی کا قصد کیا گیا ہو۔ لیکن سفیدی و سیاہی اور حرکت و سکون کے متعلق کیا کہا جائے گا؟ اگر تم کہتے ہو کہ ارادۂ قدیم ہی سے سفیدی و سیاہی پیدا ہوتی ہے تو اس موقع پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ارادۂ قدیم کسی محل میں سیاہی کی بجائے سفیدی سے کیوں متعلق ہوا؟ یا یہ کہ ایک ممکن کی بجائے دوسرے ممکن کو کیوں امتیاز بخشا؟ ہم بربنائے ضرورت عقلی جانتے ہیں کہ شے اپنے مثل سے متخصص نہیں ہو سکتی الا بصورت مخصص کے، اگر یہ جائز رکھا جائے کہ دو مماثل چیزوں میں امتیاز بغیر مخصص کے ممکن ہے، تو حدوث عالم کا فعل بھی جائز ہوگا، کیونکہ عالم ممکن الوجود ہے، جیسا کہ وہ ممکن العدم بھی ہے، اور وجودی پہلو نے عدمی پہلو کے مقابل، بغیر مخصص کے امکان کے تخصیص حاصل کرلی ہے۔ اگر تم کہو کہ ارادے نے خصوصیت بخشی تو سوال اختصاص ارادہ اور درجہ اختصاص کی نسبت

پیدا ہوتا ہے، پھر اگر تم کہو، کہ وجودِ قدیم کے کاروبار میں، کیوں کا سوال نہیں ہو سکتا، تو پھر لازم ہے کہ عالم بھی قدیم ہو، اور اس کے لیے صانع وسبب کی دریافت بھی نہ ہونی چاہیئے۔
اسی طرح جس طرح کہ وجہ ناقابل دریافت ہے، اور اگر تخصیص قدیم کو دونوں ممکنات میں سے کسی ایک کے ساتھ جائز رکھا جائے تو یہ بات خلاف قیاس ہوگی کہ عالم خاص خاص ہیئتوں کے ساتھ متشکل ہو، اس کی ایک ہیئت کی جگہ دوسری ہیئت ہو، کیونکہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اتفاق سے ایسا ہو گیا، جیسا کہ تم کہتے ہو کہ ارادہ ایک وقت کی بجائے دوسرے وقت کے ساتھ مختص ہو گیا، اور ایک ہیئت کے بجائے دوسری ہیئت کے ساتھ اور یہ اتفاقاً ہو گیا، اور اگر تم کہو کہ یہ سوال غیر متعلق ہے، کیونکہ یہ ہر اس چیز پر وارد ہو سکتا ہے، جس کا خدا نے ارادہ کیا ہے اور ہر اس چیز پر جس کا وہ اندازہ کرتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ نہیں اس کا جواب لازمی ہے کیونکہ یہ ہر واقعہ کے متعلق کیا جا سکتا ہے، اور ہمارے مخالفین کے لیے بھی پیدا ہوتا ہے خواہ ان کے مفروضات کچھ ہوں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ عالم موجود ہوا، جس کیفیت میں بھی کہ وہ ہوا، جس نہج پر بھی کہ ہوا، اور جس مکان میں بھی کہ ہوا، بہر حال کسی کے ارادے سے ہوا، اور وہ ایک ایسی صفت ہے، کہ اس کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ کسی شئے کو اس کے مثل سے ممتاز کرے (اس کو ہم "تخصیص الشئے عن مثلہ" کا نام دیں گے) اگر یہ اس کی خصوصیت نہ ہوتی تو صرف قدرت پر اکتفا کیا جاتا، مگر جب نسبت قدرت کی ضدین کی جانب مساوی ہے تو کسی مخصص کا ہونا ضروری سمجھا گیا جو شئے کو اپنے مثل سے تخصیص دے، پس وجود قدیم کو ماوراء قدرت کہا جائے گا، جس کی خصوصیت شئے کو اس کے مثل کے مقابل تخصیص دینا ہے، معترض کا یہ کہنا کہ ارادہ بمقابلہ امثال کسی خاص شئے کے ساتھ کیوں مخصوص ہوا اس قول کی طرح ناکارہ ہوگا کہ علم نے اس معلوم کا احاطہ کیوں کیا جس پر وہ محیط ہے؟ حالانکہ اس کا جواب یہی دیا جائے گا کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو تخصیص کی توجیہ سے بالاتر ہے، ایسا ہی ارادہ بھی ایک ایسی صفت ہے کہ اس کا فعل تخصیص وامتیاز کی توجیہ سے بالاتر ہے۔

اگر کہا جائے کہ: کسی ایسی صفت کا اثبات کہ اس کی خصوصیت شئے کو اپنے مثل سے

ممتاز کرتی ہو غیر معقول ہے، کیونکہ اس میں ایک قسم کا تناقض پایا جاتا ہے اور وہ اس طرح کہ شے کے مثل ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے لیے کوئی امتیاز نہیں، اور ممتاز ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کوئی مثل نہیں۔ اور نہ یہ گمان کرنا چاہئے کہ دو سیاہیاں دو محل میں ہر حیثیت سے متماثل ہوتی ہیں، کیونکہ ایک صورت ایک محل میں ہوتی ہے تو دوسری صورت دوسرے محل میں اور یہی امتیاز کا موجب ہے اور نہ سیاہیاں دو وقتوں میں اور ایک محل میں متماثل مطلق ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ فی الوقت ایک دوسرے سے فرق رکھیں گی، تو ہر لحاظ سے ہم ان کو مساوی نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے اگر ہم یہ کہیں کہ دو سیاہیاں باہم متماثل ہیں تو یہ مثل کے ساتھ سیاہی کی اضافت اختصاصی ہوگی نہ کہ اطلاقی، اگر وہ مکانی و زمانی طور پر متحد ہو جائیں تو دو سیاہیاں سمجھ میں نہیں آئیں گی اور نہ دوئی سمجھ میں آسکتی ہے۔

یہ سوال اس وقت حل ہو سکتا ہے جب یہ معلوم ہو جائے کہ ارادے کا تصور ہمارے ارادے سے مستعار لیا گیا ہے اور ہمارے ارادے کے متعلق تصور نہیں کیا جا سکتا کہ کسی شئے کو اس کے مثل سے ممیز کر سکتا ہے، مثلاً میرے سامنے پانی کے دو پیالے ہیں اور دونوں میں مساوی پانی ہے۔ اور مجھے کسی ایک سے غرض نہیں ہے بلکہ دونوں سے ہے۔ لیکن اس کے باوجود میں کسی ایک ہی کو امتیاز دوں تو یا تو پیالے میں کسی امتیاز کی علت کی بنا پر ایسا ہوگا یا خود میری ذاتی خصوصی تحریک کی بنا پر۔ اگر یہ دونوں نہ ہوں تو پھر ارادے کی تخصیص الشئے عن مثلہٖ کا تصور محال ہوگا

اس پر اعتراض دو طریقوں سے ہوتا ہے۔

(۱) تمہارا یہ قول کہ ارادے کی امتیازی خصوصیت کا تصور نہیں کیا جا سکتا یا بر بنائے ضرورتِ عقلی ہے یا بر بنائے نظر۔ دونوں میں سے ایک کا دعویٰ بھی ممکن نہیں، کیونکہ ہمارے ارادے کے ساتھ ارادۂ الٰہی کی مماثلت فاسد قسم کی ہے۔ ویسی ہی فاسد جیسے ہمارے علم میں اور علم الٰہی میں مماثلت۔ اللہ کا علم بہت سے امور میں ہمارے علم سے علیحدہ و جدا ہے، یہی حال ارادے کا بھی ہونا چاہئے، تمہارا دعویٰ ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی کہے کہ ایک وجود ایسا ہی پایا جاتا ہے کہ جو نہ خارج عالم ہے نہ داخل عالم، نہ اس سے متصل ہے نہ اس سے منفصل، کیونکہ وجود کی ایسی تعریف سمجھ میں نہیں آسکتی جس طرح کہ ہم اپنے وجود کے بارے میں ایسی

تعریف نہیں سمجھ سکتے، تو اس شخص سے کہا جائے گا، یہ توہمات ہیں، اس چیز کی تو عقلا بھی تصدیق کرتے ہیں۔ ہم پوچھتے ہیں کہ پھر اس قول کے انکار کی کیا وجہ ہے کہ ارادۂ خداوندی کی صفت تخصیص الشئے عن مثلہ ہوتی ہے، اس کو بھی ضرورتِ عقلی کی بناپر تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ اگر ارادے کے لفظ سے اس کا مفہوم معین نہیں ہوسکتا، تو دوسرا نام رکھا جاسکتا ہے، الفاظ کے ردوبدل میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ ہم اس کے اطلاق کی تحدید اذن شرعی کی بناپر کرتے ہیں کیونکہ صفت ارادہ موضوع ہے (عرفاً) اس چیز کے لیے جس سے کوئی غرض صاحب ارادہ کی وابستہ ہو، اور ظاہر ہے کہ خدا کو کسی چیز سے کوئی غرض نہیں، صرف یہاں معنی اصلی مقصود ہیں، لفظ کی پیروی مقصود نہیں۔ ہم اپنے لیے ارادے کو غیر متصور نہیں کہہ سکتے، مثلاً ہم کھجور کے دو مساوی مقدار کے ڈھیر فرض کرتے ہیں جو کسی شخص کے آگے رکھے ہوئے ہوں جو ان دونوں کو بیک وقت نہیں لے سکتا، البتہ اپنے ارادے سے کوئی ایک لے سکتا ہے، فرض کرو ان میں سے کوئی وجہ تحریک جو کسی ایک کو امتیاز یا اختصاص دے (جس کا تم نے پہلے ذکر کیا) یہاں موجود نہیں ہے۔ ایسے وقت دو ہی صورتیں پائی جاتی ہیں، ایک یہ کہ شخص مذکور کی اغراض کی مناسبت سے دونوں ڈھیروں میں مساوات نہیں ہے، یہ کہنا تو غلط ہوگا اور اگر مساوات کا تعین کیا جائے تو شخص مذکور حیرت سے دونوں ڈھیروں کو تکتے ہی رہے گا اور اپنے ارادے میں تخصیص الشئے عن مثلہ کی صفت نہ ہونے کی وجہ کسی کے لینے پر بھی آمادہ نہ ہوگا اور یہ بات بھی صریح البطلان ہے۔

اعتراض کی دوسری صورت یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ تمھارے مذہب کے اصول سے بھی تو تم تخصیص الشئے عن مثلہ کی صفت کے اقرار پر مجبور ہو، کیونکہ تم کہتے ہو کہ عالم کسی سبب موجب لہٗ کی بنا پر ایسی مخصوص ہیئتوں کے ساتھ موجود ہوا ہے جس کے مختلف اجزا ایک دوسرے کے مماثل ہیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان بعض اجزا کے ساتھ اختصاص کیوں برتا گیا؟ کیونکہ تخصیص الشئے عن مثلہ کا محال ہونا فعل میں طبعاً یا ضرورتاً مساوی ہے۔

اگر تم کہو کہ عالم کا نظام کلی سوائے اس نہج کے جو پایا گیا ہے اور کسی نہج پر ممکن نہ تھا،

اور اگر عالم موجودہ عالم سے چھوٹا یا بڑا ہوتا تو یہ نظام ناقص ہوتا، اور ایسا ہی تمہارا قول افلاک اور ستاروں کی گنتی کے بارے میں ہے کہ کبیر مخالف صغیر ہوتا ہے، اور کثیر قلیل سے بوقت ضرورت افتراق پالیتا ہے، تو یہ بھی گویا متماثل نہیں ہیں۔ بلکہ مختلف ہیں مگر یہ کہ بشر کی طاقت استدراک ان کی مقادیر و تفصیلات کی حکمت و مصلحت کا ادراک کرنے سے عاجز ہے، البتہ وہ بعض باتوں میں حکمت کا ادراک کر سکتی ہے جیسا کہ معدل النہار سے فلک بروج کے میل دفاعی کی حکمت و علت، یا اوج فلک اور فلک خارج المرکز کی حکمت، اور بشیر تو اس کے اسرار نامعلوم ہی رہتے ہیں، لیکن ان کا اختلاف معلوم ہو سکتا ہے اور اس بات میں تعجب نہ ہوگا کہ شئے کے ساتھ نظام امر کا تعلق ہونے کی وجہ سے شئے اپنے مخالف سے متمیز ہو سکتی ہے، رہے اجزائے وقت (زمانہ) تو وہ امکان اور نظام کی طرف نسبت کے لحاظ سے قطعی طور پر متشابہ ہیں، اور اس دعوے کا امکان نہیں ہے کہ اگر ان کے تخلیق عالم سے لحظہ بھر پہلے یا لحظہ بھر بعد بھی پیدا ہونے کا خیال کیا جائے تو نظام کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ثابت ہوا کہ احوال کی متماثلت کا علم بہ ضرورت عقلی ہوتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ خود فلسفیوں نے اقرار کیا ہے کہ عالم کو خدا نے ایسے وقت پیدا کیا جو اس کے لیے درست سمجھا گیا، اس قول کے علاوہ ان کے اور بھی ایسے اصول ہیں جن کو مان کر اس بحث کا معارضہ کیا جا سکتا ہے، مثلاً فلکیات میں ان کا ایک اصول ہے جہت حرکت، منطقہ پر حرکت میں مقام قطب کا تعین۔

فلسفیوں نے اس کی تفصیل یوں کی ہے کہ آسمان ایک کرہ ہے جو دو قطبوں کے مدار پر (دونوں بھی گویا دو ثابت ستارے ہیں) حرکت کر رہا ہے اور اس کرے کے اجزاء باہم متماثل ہیں کیونکہ وہ بسیط ہیں، فلک اعلیٰ جو فلک نہم ہے اصلاً غیر مرکب ہے اور شمالی و جنوبی قطبین پر حرکت کر رہا ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ ان نقطوں میں سے جو فلسفیوں کے نزدیک غیر متناہی متقابل نقاط کہے جاتے ہیں کوئی دو قطبیں تصور کئے جا سکتے ہیں، تو یہی دونوں نقطے قطبیت و ثبات کے شمالی و جنوبی سرے پر کیوں متعین کئے گئے اور منطقہ کا خط ان دونوں نقطوں پر سے اس طرح کیوں نہیں گزرا گیا کہ قطب، منطقہ کے دونوں متقابل

نقطوں کی جانب عود کر جاتا؟ اور اگر آسمان کی مقدار کبر اور شکل میں کوئی حکمت تھی تو کس نے قطب کو اس کے مثل سے امتیاز بخشا، جس کی بنا پر دوسرے اجزا و نقاط چھوڑ کر اس نقطہ کا قطب ہونا متعین ہوا، حالانکہ تمام نقاط اور دیگر کروی اجزا مساوی صفات رکھتے ہیں؟ مسئلہ زیر بحث کے طوفان میں فلسفہ کی ناؤ بری طرح پھنس جاتی ہے!

اور اگر کہا جائے کہ شاید وہ مقام جہاں نقطہ قطب واقع ہوا ہے، اپنے غیر یا مثل کی نسبت بہ لحاظ خاصیت تناسب تکوینی محل قطب ہونے کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے اس لیے وہ وہاں استقرار پکڑتا ہے، اس طرح کہ وہ اپنے مکان و حیز و وضع اور اس چیز سے جس پر بعض اور ناموں کا اطلاق کیا جاتا ہے الگ نہیں ہوتا، اور تمام مقامات فلکیہ کی وضع زمین و افلاک کے دور کی وجہ تبدیل ہو جاتی ہے مگر قطب کی وضع قائم رہتی ہے، تو شاید یہ مقام اپنے غیر کی نسبت ثابت الوضع ہونے کے لیے انسب ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ فلسفیوں کے اس بیان سے کرۂ اول کے اجزائے طبعی میں تفاوت کی صراحت ملتی ہے، اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ اجزا باہم متشابہ نہیں ہیں، اور یہ ان کے اصول کے خلاف ہے۔ کیونکہ ان کے استدلال کی ایک بنیاد یہ ہے کہ آسمان کی شکل کا کروی ہونا لازم ہے۔ اور اس کے اجزا طبعی طور پر بسیط اور متشابہ ہیں ان میں تفاوت نہیں ہے اور زیادہ بسیط شکل کرہ کی ہے مگر جب حسابی اصول سے ان کے ربع (¼) اور سدس (⅙) وغیرہ ہو سکتے ہیں تو ضرور ہے کہ ان میں زاوئے بھی پیدا ہوں، اور یہ چیز بھی موجب تفاوت ہے اور یہ بات طبع بسیط پر امر زائد کے بغیر ممکن نہیں، باوجود ان کے مذہب میں مختلف آرا ہونے کے اس کا جواب مشکل ہے پھر خاصیت کے بارے میں بھی سوال قائم رہتا ہے کہ تمام اجزا اس خاصیت کو قبول کریں گے یا نہیں؟ اگر کہو کہ ہاں تو سوال پیدا ہوگا کہ متشابہ خواص میں کسی خاصیت کے لیے وجہ اختصاص کیا ہوگی؟ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ تمام اجزا اس حقیقت

سے کہ وہ جسم صورت پذیر ہیں ضرورتاً متشابہ ہیں، اور اس خاصیت کا اس مقام کو محض اس کے جسم یا محض اس کے آسمان ہونے کی بنا پر مستحق قرار نہیں دیا جاتا، اس معنی میں تو آسمان کے تمام اجزا کی اس کے ساتھ مشارکت ہے تخصیص کی کوئی وجہ ضروری ہے، جو یا تو صرف تحکمانہ شان ہے۔ یا تخصیص الشئے عن مثلہ کی صفت ہے، ورنہ جیسے کہ وہ اپنے اس قول پر قائم ہیں کہ احوال کائنات، واقعات عالم کے جذب وقبول میں مساوی الخاصیت ہیں، اس کے مقابل ان کا مخالف بھی اپنے اس قول کو حجت سمجھتا ہے کہ اجزائے آسمان اس مقصد کے قبول میں جس کے لیے استقرار وضع تبدل وضع سے اولیٰ ہوتی ہے، مساوی ہوتے ہیں، اس مسئلے کے حل کی کوئی صورت فلاسفہ کے ہاں نہیں۔

دوسرا الزام حرکت افلاک کی جہت کے تعین کے اصول کی بنا پر پیدا ہوتا ہے یعنی بعض تو مشرق سے مغرب کی طرف حرکت کرتے ہیں اور بعض اس کے برعکس، مگر جہات کے مساوی ہوتے ہیں اسکا کیا سبب ہے؟ اور جہات کی یہ مساوات بلا تفریق اوقات کی مساوات کی طرح ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ سب کے سب اگر ایک ہی جہت سے دورہ کریں تو اضلاع بھی متباین نہیں ہوں گے، اور تمام ایک ہی وضع میں ہوں گے جو کبھی مختلف نہ ہوگی حالانکہ یہ مناسبات عالم میں مبدأ حوادث ہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ جہت وحرکت میں عدم اختلاف کو ہم لازم نہیں سمجھتے، بلکہ کہتے ہیں کہ فلک اعلیٰ مشرق سے مغرب کی طرف حرکت کرتا ہے۔ اور نیچے کے افلاک اس کے بالعکس، اور جو چیزیں کہ ان حرکات کے نتیجے کے طور پر حاصل ہوتی ہیں یا ان کا حاصل ہونا ممکن ہے وہ بالعکس صورت میں بھی ممکن ہیں، وہ اس طرح کہ فلک اعلیٰ مغرب سے مشرق کی طرف حرکت کرے اور جو اس کے نیچے ہیں اس کے بالعکس، تو حاصل فرق معلوم ہو جائے گا اور حرکت کی جہات، دوری اور متقابل ہونے کے باوجود مساوی ہوں گی، تو پھر کیوں ایک جہت اپنے متماثل جہت سے متمیز کی گئی؟

اگر کہو کہ دونوں جہت باہم متقابل ومتضاد ہیں تو پھر یہ مساوی کیسے ہو سکتی ہیں؟

تو ہم کہیں گے کہ آپ ہی کا تو قول ہے کہ تقدم و تاخر وجودِ عالم میں متضاد چیزیں ہیں، پھر ان کی مساوات کا دعویٰ کیسے کیا جا سکتا ہے؟

یا جیسا کہ بعض کا خیال ہے کہ اوقات مختلفہ کی مساوات امکانِ وجود کی طرف نسبت دینے سے معلوم ہو سکتی ہے اور ہر مصلحت کی بنیاد پر اس کا فرض کرنا وجود میں ممکن ہے، ایسا ہی مقامات و اوضاع اور اماکن و جہات قبولِ حرکت کی طرف نسبت میں مساوی ہیں اور تمام مصلحتیں ان سے متعلق رہتی ہیں، اس مساوات کے باوجود اگر آپ کے اختلاف کا دعویٰ چل سکتا ہے تو آپ کے مخالف کا دعویٰ بھی احوال اور ہیئتوں کے اختلاف کے بارے میں چل سکتا ہے۔

(ب) دوسرا اعتراض:- ان کی اصل دلیل پر ہے کہ تم قدیم سے حادث کا صدور تو بعید از قیاس سمجھتے ہو لیکن اس امر کا تم کو اعتراف ہے کہ عالم میں حوادث و اسباب پھیلے ہوئے ہیں، اگر حوادث کی نسبت حوادث ہی کی طرف کی جائے تو ایک غیر متناہی سلسلہ پیدا ہو گا، جو محال ہے، یہ کسی عقلمند کا اعتقاد نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ ممکن ہو تو تم اعترافِ صانع اور اثبات واجب الوجود سے (جو مستند کائنات ہے) مستغنی ہو سکتے ہو، اور اگر یہ حوادث کا سلسلہ کسی انتہا پر رک سکتا ہے تو اسی انتہا پر قدیم ہے، لہذا تمہارے ہی اصول کی بنا پر قدیم سے حادث کا صدور جائز رکھنا ضروری ہوا۔

اور اگر کہا جاوے کہ ہم قدیم سے حادث کا (چاہے کوئی حادث ہو) صدور بعید از قیاس نہیں سمجھتے، البتہ ہم اس حادث کا صدور بعید سمجھتے ہیں جو اول حوادث ہے، کیونکہ اس کے پیشتر حدوث جہت وجود کی ترجیح کا کوئی امتیاز نہیں رکھتی، نہ تو حضور وقت کے اعتبار سے، اور نہ آلہ یا شرط یا طبیعت یا غرض یا کسی سبب کے اعتبار سے، البتہ اگر وہ اول حادث نہ ہو تو محلِ قابل کے استعداد یا وقت موافق کی موجودگی یا کسی اور توافقی امکان کی بنا پر کسی دوسری شئے کے حدوث کے وقت اس کا قدیم سے صادر ہونا جائز ہو سکتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ حصول استعدادِ مکانی یا زمانی یا کسی شرط تجدد کے بارے میں سوال بدستور قائم ہے بہرحال یا تو سلسلہ غیر متناہی ہو گا یا وجود قدیم سے منسلک ہو گا

جس سے حادثِ اوّل کا ظہور ہوا۔

اگر کہا جائے کہ صور و اعراض و کیفیات پذیر مادہ میں سے کوئی چیز حادث نہیں، البتہ کیفیات حادثہ افلاک کی حرکت، یعنی حرکت دوریہ اور اوصاف اضافیہ جو اس میں متجدد ہوتے ہیں، جیسے تثلیث، تربیع، تسدیس وغیرہ (جو کرہ یا کواکب کے بعض حصوں کی باہمی نسبتیں ہیں یا زمین سے ان کی نسبت ہے جیسے طلوع و شرق و زوال آفتاب سے حاصل ہوتی ہیں) اور زمین سے بعد (یہ کوکب کے اوج بلندی پر ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) اور زمین سے قرب (یہ کوکب کے اسفل ترین درجے میں ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) اور دفع تمایل بعض اقطار کا (جو کوکب کے شمال و جنوب میں ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے) تو یہ اضافتیں حرکت دوریہ کے لیے لازم ہیں، ان کی موجب حرکتِ دوریہ ہے، رہ گئے وہ حوادث جو مقعر فلک قمر کے مشتملات میں سمجھے جاتے ہیں جو عناصر اربعہ ہیں، اور جو حوادث کہ عرضی طور پر ان پر پیش آتے ہیں، جیسے کون و فساد و امتزاج و افتراق ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف استحالہ تو یہ ایک دوسرے کی طرف منسوب تو رہتے ہیں، مگر ان کے اسباب کا انتہائی سلسلہ حرکت سماوی دوری کے مبادی تسلسل سے منسلک رہتا ہے۔ اور کواکب میں سے ایک کی دوسرے کی طرف یا کسی کی زمین کی طرف نسبت دی جاتی ہے۔ یہ اجزائے فلکیہ اور کوکبیہ کی ایک دوسرے کے ساتھ یا زمین کے ساتھ نسبتیں ہیں۔

اس تمام بیان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حرکت دوریہ جو دائمی اور ابدی ہے تمام حوادث کا مبداء ہے، اور حرکتِ دوریۂ آسمانی کے محرک نفوسِ آسمانی ہیں، وہ نفوس جس کی نسبت حرکت دوریہ کے ساتھ ایسی ہی ہے جیسی ہماری ارواح کی ہمارے ابدان کے ساتھ، اور جب یہ نفوس قدیم ہیں تو ضروری ہوا کہ حرکت دوریہ جو ان کی تابع مستلزم ہے وہ بھی قدیم ہو، اور جب احوال نفس قدیم ہونے کی وجہ سے باہم متشابہ ہوں گے تو احوال حرکت بھی باہم متشابہ ہوں گے یعنی ہمیشہ حالت دور میں رہیں گے۔

لہذا تصور نہیں کیا جا سکتا کہ حادث قدیم سے بغیر واسطۂ حرکت دوریہ ابدیہ کے صادر ہوا ہو، اور پھر یہ حرکت دوریہ دائمی اور ابدی ہونے کے لحاظ سے تو قدیم سے

مشابہت رکھتی ہے اور باقی صورتوں میں حادث ہے، یعنی اس کا ہر قابل تصور جزو حادث ہوتا ہے جو پہلے حادث نہ تھا۔ پس وہ (حرکت دوریہ) اس حیثیت سے کہ حادث ہے، اپنے اجزا اور نسبتوں کے ساتھ مبدا حوادث بھی ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ ابدی متشابہ احوال ہے نفس ازلی سے صادر بھی ہوئی ہے پس اگر عالم میں حوادث ہیں تو وہ ضروری طور پر حرکت دوریہ سے متعلق ہیں، اور عالم میں تو حوادث موجود ہیں اس لیے حرکت دوریہ ابدی ثابت ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ حرکت دوریہ جو ثابت کی جاتی ہے حادث ہوگی، یا قدیم؟ اگر قدیم ہے تو یہ حوادث کا مبدأ اول کیسے ہوئی؟ اور اگر حادث ہے تو کسی دوسرے حادث کی محتاج ہوگی اور یہی سلسلہ چلتا رہے گا، اور تمہارا یہ قول کہ وہ ایک صورت سے قدیم سے مشابہ ہے اور ایک صورت سے حادث ہے تو گویا وہ ثابت متجدد ہے، یا یہ اس کا تجدد ثابت ہے اور وہ متجدد الثبوت ہے، اس لیے ہم پوچھیں گے کہ اس حیثیت سے کہ وہ ثابت ہے مبدأ حوادث ہے یا اس حیثیت سے کہ وہ متجدد ہے؟ اگر ثابت ہونے کی حیثیت سے ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ثابت متشابہ الاحوال سے ایک چیز کسی خاص وقت میں دوسرے اوقات سے متمیز ہو کر کس طرح صادر ہوئی؟ اگر متجدد ہونے کی حیثیت سے ہے تو اس کی ذات میں تجدد کا باعث کیا ہے؟ پھر وہ بھی دوسرے سبب کی محتاج ہوگی، اور یہی سلسلہ چلتا رہے گا، اور یہ جواب الزامی ہے۔

فلسفی بعض حیلے اس الزام سے نکلنے کے لیے تراشتے ہیں جن کا ہم آئندہ مسائل میں ذکر کریں گے اور یہاں ان کو طوالت کلام سے بچنے کے لیے چھوڑتے ہیں، البتہ ہم یہ ضرور کہیں گے کہ حرکت دوریہ مبدأ حوادث ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی بلکہ یہ تمام حوادث ابتداً اللہ تعالیٰ کے ایجاد و خلق سے تعلق رکھتے ہیں اور اس بات کا بھی ہم ابطال کریں گے کہ آسمان ایک حیوان متحرک ہے اور اس کی حرکت، اختیاری اور ہماری طرح شعوری ہے۔

دلیل دوم: فلاسفہ کہتے ہیں کہ جو شخص اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ عالم اللہ تعالیٰ سے متاخر ہے، اور اللہ متقدم، تو اس کا قول دو حال سے خالی نہیں: یا تو اس کی اس سے

تقدم بالذات مراد ہے، بالزمان نہیں، جیساکہ عدد ایک کا تقدم دو پر، اب یہ قدرتی طور پر (باوجود یہ جائز رکھنے کے کہ عالم وجود زمانی میں ذات الوہیت کے ساتھ ہے، یا ذات الوہیت کا تقدم معلول پر علت کے تقدم کی طرح ہے) ایسا ہی تصور ہے جیساکہ زید کا تقدم اس کے سایہ پر یا ہاتھ کی حرکت کا تقدم انگشتری کی حرکت پر، یا جیسے پانی میں ہاتھ کی حرکت کے ساتھ ہی پانی کی حرکت، دونوں باتیں زمانی حیثیت سے قریب قریب مساویانہ طور پر ہوتی ہیں، ان میں سے ایک علت ہے، دوسرا معلول، مثلاً یہ کہا جائے گا کہ زید کی حرکت کی وجہ سے اس کے سایہ نے بھی حرکت کی، اور پانی میں ہاتھ کی حرکت کی وجہ سے پانی حرکت میں آیا، اس کے برعکس یہ نہیں کہا جائے گا کہ زید نے سایہ کو حرکت دینے کے لیے حرکت کی، یا ہاتھ پانی کی حرکت کے لیے متحرک ہوا۔

اگر عالم پر تقدم باری کی یہی نوعیت مان لی جائے تو لازم آئے گا کہ دونوں (عالم اور خدا) حادث ہیں یا دونوں ہی قدیم ہیں، یہ تو محال ہوگا کہ ایک قدیم رہے دوسرا حادث یا اگر یہ منشا ہو کہ خدا کا تقدم عالم اور زمانے پر بالذات نہیں ہے، بلکہ بالزمان ہے۔ تو اس وقت وجودِ عالم و زمانے سے پہلے ایسا وقت بھی ہوگا جس میں عالم معدوم ہوگا، جب عدم وجود پر سابق ہوا تو اللہ اس مدتِ مدید میں سابق ہوگا جس (مدت) کی جہت آخر کا تو کنارہ ہوگا مگر جہتِ اوّل کا کوئی کنارہ نہ ہوگا، تو گویا زمانے سے پہلے زمانہ غیر متناہی ہوا، اور یہ قضیہ متناقض ہے اور اس لیے حدوث زمانی کا تصور ایک تصور محال ہوگا، اور جب قِدَم زمانی واجب ہو جائے جو عبارت ہے قدر حرکت سے تو قدم حرکت بھی واجب ہوگا، نیز قدمِ متحرک بھی جو زمانے کو اپنی حرکت دوامی سے مداومت بخشتا ہے واجب ہوگا۔

اعتراض

اس پر ہمارا یہ ہے کہ زمانہ حادث اور مخلوق ہے اور اس کے پہلے مطلقاً کوئی زمانہ تھا ہی نہیں اور ہمارے اس قول کا مطلب کہ اللہ عالم اور زمانہ پر متقدم ہے یہ ہے کہ اللہ تھا اور عالم نہ تھا، پھر وہ تھا اور اس کے ساتھ عالم کا وجود ہوا اور ہمارے اس قول کا مطلب کہ وہ تھا اور عالم نہ تھا یہ ہے کہ ذاتِ باری کا تو وجود تھا مگر ذات عالم کا

عدم تھا اور ہمارے اس قول کا مطلب کہ وہ تھا اور اس کے ساتھ عالم بھی تھا یہ ہوگا کہ ان دو ذاتوں کا وجود ہے۔ تقدم سے مراد اس کے وجود کا منفرد ہونا ہے' اور عالم شخص واحد کی طرح ہے' اگر ہم کہیں کہ (مثلاً) اللہ تھا اور عیسیٰ نہ تھا پھر اللہ تھا اور عیسیٰ ہوا تو لفظ (اللہ یا عیسیٰ) سوائے وجودِ ذات اور عدم ذات کے کسی بات کا متضمن نہ ہوگا' دوسرے فقرے میں لفظ دو ذاتوں کے وجود کا متضمن ہوگا' اور اس کی ضرورت نہ ہوگی کہ کسی تیسری چیز کو مقدر فرض کیا جائے' اگر قوت واہمہ تیسری شئے کو خواہ مخواہ مقدر کرنے کے لیے زور انداز ہو رہی ہے تو وہی وقت یا زمانہ ہے۔ قوت واہمہ کے مقاومت کی ہم یہاں ضرورت سمجھتے ہیں۔

اگر کہا جائے کہ ہمارے اس قول کا کہ خدا تھا اور عالم نہ تھا ایک تیسرا مفہوم بھی ہو سکتا ہے جو وجودِ ذات اور عدم عالم کے سوا ہے' اور وہ اس دلیل سے کہ اگر ہم مستقبل میں عدم عالم کو فرض کرلیں تو وجودِ ذات اور عدم ذات حاصل ہوگی' ہمارا یہ قول صحیح نہ ہوگا کہ خدا تھا اور عالم نہیں تھا' بلکہ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اللہ تو ہے مگر عالم نہیں' اور ماضی کے لیے یہ کہنا پڑے گا کہ اللہ تو تھا عالم نہ تھا' تو ہمارے قول "تھا" اور "ہے" میں فرق ہوگا' اور وہ ایک دوسرے کا قائم مقام نہیں ہو سکتا' اب ہم اسی فرق پر بحث کریں گے اس میں کوئی شک نہیں کہ دونوں' وجود ذات اور عدم عالم میں کوئی فرق حاصل نہیں ہوتا بلکہ تیسرے معنی میں ہوتا ہے مثلاً ہم مستقبل میں عدم عالم کے بارے میں کہتے ہیں کہ اللہ تھا اور عالم نہ تھا' تو کہا جائے گا کہ یہ غلطی ہے' کیونکہ "تھا" کا لفظ صرف ماضی کی طرف اشارہ کرتا ہے تو یہ دلیل ملی کہ لفظ "تھا" کے تحت ایک تیسرا مفہوم پوشیدہ ہے اور وہ ماضی ہے' اور ماضی بذاتہ "زمانہ" ہے' اور بغیر اس کے ماضی ایک حرکت ہے جو صرف زمانے کے ساتھ ہی گزر سکتی ہے' پس ضرورت عقلی کی بنا پر لازم آتا ہے کہ عالم سے پہلے زمانہ ہوگا جو منقضی ہوتا گیا' یہاں تک کہ وہ وجودِ عالم پر منتہی ہوگیا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ مفہوم اصلی دونوں لفظوں سے وجودِ ذات اور عدم ذات ہے اور تیسرا امر جس سے دونوں لفظوں میں امتیاز پیدا ہوتا ہے وہ ہماری نسبت لازمہ قیاسی ہے'

اس دلیل سے کہ اگر ہم مستقبل میں عدم عالم کو فرض کرلیں پھر اس کے بعد دوسرا وجود فرض کرلیں تو ہم اس وقت کہیں گے کہ اللہ تھا اور عالم نہ تھا اور ہمارا قول صحیح ہوگا چاہے ہم اس سے عدم اول مراد لیں یا عدم ثانی جو بعد وجود کے ہوتا ہے، اور اس بات کی مکمل دلیل کہ یہ نسبت قیاسی ہے یہ ہے کہ مستقبل کے لیے جائز رکھا جاتا ہے کہ بعینہ وہ ماضی ہو جائے پھر اس کو ماضی سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور ساری گڑبڑ ہماری قوت واہمہ کی کمزوری کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ وہ کسی چیز کے وجود کے ابتدا کے تصور سے اس وقت تک قاصر ہے جب تک کہ اس کے ساتھ اس کے "ماقبل" کا سوال نہ پیش کرے اور یہ "ماقبل" کا تصور ہی وہ شے ہے جس سے ہماری قوتِ واہمہ پیچھا نہیں چھڑا سکتی، ہم یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ شے محقق موجود جو ہے وہ زمانہ ہے، اور یہ واہمہ کی اسی کمزوری کی طرح ہے کہ جس کی بناء پر (مثلاً) وہ اجسام کی متناہیت کو وہاں تصور کرنے سے عاجز ہے جہاں راس فلک ملتا ہے، سوائے اس سطح کے جس کے فوق کچھ ہو، اس لیے وہ تصور کرتا ہے، کہ ماورائے عالم بھی کچھ ہونا چاہئے، چاہے، خلا ہی کیوں نہ ہو، اور اگر کہا جائے کہ سطح عالم کے فوق کوئی فوق نہیں اور اس سے بعید کوئی بُعد نہیں، تو قوت واہمہ اس کے تسلیم کرنے سے مرعوب ہوتی ہے، جیسے اگر کہا جائے کہ وجودِ عالم کے ماقبل کوئی قبل نہیں ہے جو وجود ثابت شدہ کی طرح ہو تو قوتِ واہمہ اس کے قبول کرنے سے گریز کرنے لگتی ہے، پس جس طرح جائز سمجھا جا سکتا ہے کہ فوق العالم کسی خلاء یا ملاء کے فرض کرنے سے واہمہ کی تکذیب کی جائے، بایں دلیل کہ یہ تو بُعد لامتناہی ہوگا جس کو خلاء کہا جائے گا، جس کا فی نفسہٖ کوئی مفہوم نہیں اور بُعد اس جسم کا تابع ہوتا ہے جس کے اقطار میں تباعد مکانی پائی جائے، کیونکہ جسم متناہی ہوگا تو اس کا تابع بُعد بھی متناہی ہوگا تو یہ ثابت ہو جائے گا کہ خلاؤ ملاء کا کوئی مفہوم ماوراء عالم نہیں، اور یہ بات باوجود قوت واہمہ کی اس کے اذعان پر آمادگی کے سقم ہوگی، اسی طرح یہ بھی کہنا چاہئے کہ جس طرح بُعد مکانی تابع جسم ہوتا ہے بُعد زمانی بھی تابع حرکت ہوتا ہے، جو امتدادِ حرکت کا نام ہے۔ جیسا کہ بُعدِ مکانی میں اقطار جسمی کا امتداد ہے، اور جب اقطار جسم کی متناعیت پر قائم کردہ دلیل سے اس کے

ماوراء بُعد مکانی کا اثبات ممنوع ہوتا ہے، اسی طرح حرکت کے دونوں کناروں کی تناہیت پر کوئی دلیل قائم کی جائے تو وہ اس کے ماورا بعد زمانی کے فرض کرنے سے مانع ہوگی، چاہے قوتِ واہمہ کتنی ہی اس کے وجود کے تصور سے لپٹی رہے۔ کیونکہ بُعد زمانی (جس کی نسبت دے کر، قبل و مابعد کے الفاظ کی تعیین کی جاتی ہے) اور بُعد مکانی (جس کے ساتھ نسبت دے کر مافوق و ماتحت کے الفاظ کی تقسیم کی جاتی ہے) کے درمیان کوئی فرق نہیں، اگر مافوق کے اوپر کسی مافوق کا ہونا جائز رکھا جائے تو ماقبل سے پیشتر کسی ماقبل کے بارے میں تحقیق کی جانی صرف خیالی اور وہمی چیز ہوگی، اور یہ مسئلہ زیرِ بحث کی لازمی صورت ہے، قابلِ غور و تامل! اور فلسفی باتفاق آرا ماورائے عالم کسی خلاء یا ملاء کے وجود کے قایل نہیں۔

اگر کہا جائے کہ یہ موازنہ ٹیڑھا ہے، کیونکہ عالم کو نہ فوق ہے نہ تحت اس لیے کہ وہ کروی ہے، اور کرہ کو فوق و تحت نہیں، بلکہ ایسا ہوتا ہے کہ جس جہت کو تم فوق کا نام دیتے ہو، بدیں وجہ کہ وہ تمہارے سر پر ہے اس کے مقابل یعنی تمہارے پیر کے نیچے کی جہت تحت ہوگی، تو یہ نام تمہاری طرف نسبت دینے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر جو جہت کہ تمہاری طرف نسبت کرتے ہوئے تحت ہے وہی تمہارے غیر کی طرف نسبت دیتے ہوئے فوق ہے، تم اس کو کرہ ارض کی جانب آخر میں فرض کرو گے، اور وہ تمہارے محاذی اس طرح کھڑا ہوگا کہ تمہارے قدم کے تلوؤں سے اس کے قدم کے تلوے مقابل ہوں گے ــــــ بلکہ وہ اجزائے آسمانی جس کو تم دن میں اپنا فوق خیال کرتے ہو، وہ بعینہ رات کے وقت تحت الارض ہیں، اور جو چیز کہ تحت الارض ہے دَور کے ساتھ فوق الارض کی طرف عود کرتی ہے، لیکن زمانے کے لحاظ سے جو سرا کہ وجود عالم سے اول سمجھا جاتا ہے، تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ انقلاب نتیجے کے طور پر آخر ہو جائے، جیسا کہ ہم ایک لکڑی فرض کریں، جس کا ایک سرا موٹا اور دوسرا سرا باریک ہو تو ہم اس جہت کو جو باریک کی جانب ہے اس کی انتہا تک اصطلاحاً فوق کہیں گے، اور جو مقابل کی جانب ہے اس کو تحت کہیں گے، اس سے

اجزائے عالم میں اختلاف ذاتی ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ یہ تو مختلف نام ہیں جن کے قیام کی مثال مذکورہ لکڑی کی ہیئت ہے کہ اگر وضع ہیئت کو عکس کیا جائے تو نام بھی عکس ہو جائے گا؛ اور عالم تو اس طرح متبدل نہیں ہوتا، فوق وتحت تو ایک نسبت ہے تمھاری طرف جس میں اجزائے عالم اور اس کی سطوح مختلف نہیں ہوتیں لیکن عدم جو وجود عالم پر متقدم ہوتا ہے، یا اس کی انتہائے اولین جو اس کے لیے ذاتی ہے یہ تصور نہیں ہو سکتا کہ وہ کبھی متبدل ہو کر انتہائے آخرین کے سرے پر مل جائے، اور نہ وہ عدم جو فنائے عالم کے بعد واقع ہو سکتا ہے، یہ تصور ہو سکتا ہے کہ پھر لاحق سے سابق ہو جائے، پس انتہائے عالم کے وہ دونوں کنارے جن میں کا ایک اول اور دوسرا آخر ہے ذاتی اور ثابت کنارے ہیں، ان کی اضافتوں کی تبدیلی سے ان کی تبدیلی کا تصور نہیں کیا جا سکتا، بخلاف فوق وتحت کے کہ ان میں ابتدا کا تصور ہو سکتا ہے، پس اس وقت تم کو یہ کہنا جائز ہے کہ عالم کے لیے فوق و تحت نہیں ہے، مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ وجود عالم کے واقعہ کے لیے قبل وبعد نہیں ہے، پس جب قبل وبعد ثابت ہو جائے تو زمانے کے لیے سوائے اس معنی کے جس سے قبل وبعد کی تعبیر کی جاتی ہے اور کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم لفظ فوق وتحت ہی کو معین کرنا کوئی ضروری نہیں سمجھتے بلکہ ہم لفظ داخل وخارج استعمال کریں گے، اس طرح ہم کہیں گے کہ عالم کے لیے داخل وخارج ہے، پھر ہم پوچھیں گے کہ کیا خارج عالم خلا یا ملا کی قسم سے کچھ ہے تو اس کا جواب ملے گا کہ خارج عالم نہ خلاء ہے نہ ملاء۔ اگر تم خارج عالم سے عالم کی سطح اعلیٰ مراد لیتے ہو تو اس کا خارج ہے، اس کے سوا کچھ اور مراد لیتے ہو تو خارج کچھ نہیں ہے اسی طرح جب ہم سے پوچھا جائے گا کہ کیا وجود عالم کے لیے قبل ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ اس سے وجود عالم کی ہدایت یعنی اس کا ابتدائی سرا مراد لیا جا رہا ہے تو اس کی بنیاد پر اس کے لیے قبل ہے، جیسا کہ عالم کے لیے خارج ہے، اس تاویل پر کہ وہ طرف مکشوف اور منقطع سطحی ہے، اور اگر تم قبل سے کوئی دوسری چیز مراد لیتے ہو، تو عالم

کے لیے قبل نہیں ہے، جیسا کہ خارج عالم سے سطح کے سوائے اور کوئی چیز مراد لی جائے تو کہا جائے گا کہ عالم کا کوئی خارج نہیں ہے۔ اگر تم کہو کہ ایسا مبدأ وجود جس کا کوئی قبل نہ ہو سمجھ میں نہیں آتا تو کہا جائے گا کہ جسم کے وجود کی ایسی تناہیت جس کا کوئی خارج نہ ہو سمجھ میں نہیں آتی، پھر اگر تم کہو کہ اس کا خارج اس کی وہ سطح ہے جو اس کی منقطع ہے نہ کہ کوئی دوسرا تو ہم کہیں گے کہ اس کا قبل، اس کے وجود کی وہ ابتدا ہے جو اس کا کنارہ ہے نہ کوئی دوسرا۔

اب رہا یہ قول کہ خدائے تعالیٰ کا وجود تھا اور عالم اس کے ساتھ نہ تھا، تو صرف ہمارا یہ کہنا کسی دوسری شے کے اثبات کا موجب نہیں، البتہ وہ قول جس کو وہم کا عمل ثابت کرتا ہے یہ ہے کہ وہ مخصوص بہ زمان و مکان ہے۔ مخالف جو قدم جسم کا معتقد ہے، اس کے حدوث کی فرضیت کے لیے اپنے وہم کی اطاعت کرتا ہے، اسی طرح ہم جو حدوث جسم کے قائل ہیں، بسا اوقات اس کے قدم کی فرضیت کے لیے اپنے وہم کی بات مانتے ہیں۔ یہ تو جسم کے بارے میں ہوا، جب ہم زمان (وقت) کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں تو مخالف ایسے زمان کے حدوث کے اندازے پر جس کا کوئی قبل نہ ہو قادر نہیں ہو سکتا، حالانکہ اعتقاد کی یہی کیفیت ہے کہ اس کے مخالف تصور کا وہم میں جگہ پا لینا بالکل ممکن ہے، لیکن فلسفی کے اس عقیدے کے مخالف تصور کی وہم میں بھی گنجائش نہیں جس طرح کہ مکان کے بارے میں گنجائش نہیں، تو گویا جو شخص کہ جسم کی تناہیت کا اعتقاد کرتا ہے اور جو نہیں کرتا، دونوں ہی ایسے جسم کا تصور کرنے سے عاجز ہیں جس کے ماورا نہ خلا ہو نہ ملا، وہم اس کے قبول کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہوتا، اگر کہا جائے کہ عقل صریح بربنائے دلیل جسم کی تناہیت کے وجود سے مانع نہ ہو تو وہم کی جانب التفات نہیں کیا جا سکتا۔ تو اسی طرح عقل صریح کسی ایسے آزاد وجود سے مانع نہیں ہو سکتی، اگرچہ وہم اس کے تصور سے عاجز کیوں نہ ہو، کیونکہ وہم کسی ایسے جسم متناہی کے تصور سے مانوس نہیں ہو سکتا جس کے بعد ہی دوسرا جسم نہ ہو، چاہے وہ فضائے متخلل ہو بہ حیثیت خلا، ایسے ہی وہم کسی ایسے حادث واقعہ سے بھی مانوس نہیں ہو سکتا جس کے ماقبل کوئی نہ کوئی حالت نہ ہو، قبل حادث کی

عدیم الوقتی کے تصور سے اسے خواہ مخواہ رعب سا طاری ہو جاتا ہے، اور یہی اصل باعث غلطی کا ہے اور اس کی مقاومت اسی قسم کے معارضہ سے ہو سکتی ہے۔

قدم زمان کے لزوم کے متعلق فلسفیوں کی دوسری وجہ

فلسفی کہتے ہیں کہ اس میں شک نہیں کہ تمہارے نزدیک خدا پیدائشِ عالم سے پیشتر، چاہے ایک سال پہلے ہو یا سو سال یا ہزار سال یا غیر متناہی مدت "(یہ اندازے مقدار وکمیت کے اعتبار سے متفاوت ہوتے ہیں) تخلیق عالم پر قادر تھا، تو قبل وجود عالم کسی شئے ممتد ومقدر کا (جس کا ایک حصہ دوسرے سے امد واطول ہو) اثبات ضروری ہے، لیکن اگر تم کہتے ہو کہ لفظ سالہا سال کا اطلاق ممکن نہیں سوائے حدوث فلک کے واقعہ اور اس کے دور کے، اس لیے ہم "سال" کا لفظ چھوڑ دیتے ہیں، اور دوسرا لفظ استعمال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر ہم فرض کریں کہ عالم کے ابتدائے وجود سے آسمان نے (مثلاً) ایک ہزار دورے کیے ہیں تو کیا حق سبحانہ اس پر قادر تھا کہ اس سے پہلے اسی کی طرح ایک دوسرا عالم پیدا کرے جو ہمارے زمانے تک ایک ہزار ایک سو دوروں کے بعد پہنچ جائے؟ اگر اس کا جواب یہ ہو کہ نہیں تو گویا قدیم عجز سے قدرت کی طرف منقلب ہوا ہے، یا عالم عدم امکان سے امکان کی طرف آیا ہے، اگر کہو کہ ہاں اور یہی جواب ضروری بھی ہے تو کیا فرض کیا جا سکتا ہے کہ وہ تیسرا عالم بھی ایسا پیدا کرے جو ہمارے زمانے تک ایک ہزار دو سو دوروں کے بعد پہنچ جائے؟ اس کا جواب ضرور اثبات میں دیا جائے گا تو ہم کہیں گے کہ یہ عالم جس کو ہماری مفروضہ ترتیب کے اعتبار سے ہم تیسرا عالم کہتے ہیں، اگر وہی سب سے پہلے ہو تو کیا وہ اس کو دوسرے عالم کے ساتھ پیدا کرنے پر قادر نہیں ہو سکتا تھا کہ ہم تک دو ہزار دو سو دوروں کے بعد پہنچ جائے، اور دوسرا ایک ہزار ایک سو دوروں کے بعد اور دونوں سرعت اور حرکت کی مسافت کے اعتبار سے مساوی رہیں؟ اگر تم کہو ہاں، تو یہ محال ہے کیونکہ دو حرکتوں کا جن میں سے ایک سریع ہو اور ایک بطی مساوی نتیجے پر پہنچنا محال ہے، پھر اگر تم کہو کہ تیسرا عالم جو ہم تک ایک ہزار دو سو دوروں کے

بعد پہنچتا ہے تو نا ممکن ہے کہ اس دوسرے عالم کے ساتھ پیدا کیا جائے جو ہم تک ایک ہزار ایک سو دوروں کے بعد پہنچتا ہے۔ بلکہ یہ ضروری ہے کہ اس عالم کو اس عالم سے اس مقدار زمانہ پہلے پیدا کیا جائے جس مقدار سے کہ عالم ثانی عالم اول پر مقدم ہے اور اس کا نام ہم اول اس لیے فرض کرتے ہیں کہ وہ ہمارے وہم سے زیادہ قریب ہے، جب ہم اس موجودہ وقت سے اس کی جانب صعود کرتے ہیں تو مقدارِ امکان اول مقدار امکان آخر سے دو چند حاصل ہوگی، اور ایک امکان آخر بھی ضروری ہے جو ان دونوں کے مقابل دو چند ہو۔

پس یہ امکان مقدار کمیت کے ساتھ جس کا ایک حصہ دوسرے سے بہ مقدار معلوم اطول ہو، اس کی حقیقت کچھ نہیں ہو سکتی سوائے "وقت" یا "زمان" کے، اور یہ کمیات مقدرہ ذاتِ باری تعالیٰ کی صفت نہیں ہیں، اور نہ عدم عالم کی صفت ہیں، کیونکہ عدم کوئی چیز نہیں جس میں مقادیر مختلفہ کے وجود کا تصور ہو سکے اور کمیت صفت ہے جو ذات کمیت کی طالب ہے تو یہ صفت حرکت کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی، اور کمیت وقت یا زمانے کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی اور یہی قدر حرکت ہے، تو جب تمھارے پاس وجودِ عالم سے پہلے کوئی شے ذو کمیت متضاد کا ہونا ضروری ہے تو ہمارے نزدیک وہی وقت یا زمانہ ہے پس عالم کے پہلے تمھارے نزدیک زمانہ ثابت ہے۔

اس پر ہمارا اعتراض یہ ہے کہ یہ تمام وہم کی کارگزاری ہے، اور سہل طریقہ اس کے دفعیہ کا یہ ہے کہ زمان و مکان کا تقابل کیا جائے، پس ہم کہتے ہیں کہ کیا خدا کی قدرت میں یہ نہ تھا کہ فلکِ اعلیٰ کو اس کے سمک میں بقدر ایک گز کے بڑا پیدا کرتا؟ اگر تم کہتے نہیں تھا تو یہ خدا کا عجز ہوا، اور اگر کہو کہ ہاں تھا تو دو گز، ۳ گز اسی طرح غیر متناہی اعداد تک ہم یہ سوال کرتے جائیں گے، پھر ہم کہیں گے کہ اس میں ماورائے عالم ایسے بُعد کا اثبات ہوتا ہے جس کے لیے مقدار و کمیت حاصل ہو، کیونکہ ۲ گز یا ۳ گز کی بڑائی ایسی وسعت مکانیت کی مقتضی ہے جو وسعتِ اولیٰ سے بقدر کمیت مفروضہ بڑی ہو تو اس لحاظ سے ماورائے عالم خلاء یا ملاء موجود ہے۔ کوئی بتائے کہ اس کا کیا جواب ہے؟ ایسا ہی یہ سوال بھی ہے کہ کیا خدائے تعالیٰ ایسے کرۂ عالم کے پیدا کرنے پر قادر نہ تھا جو موجودہ

کرہ سے بقدر ایک گز یا دو گز کے چھوٹا ہو؟ دونوں مفروضات واحتمالات میں فرق نہیں ہے، دونوں سے خلا یا وسعت مکانیت کے لزوم کا پہلو نکلتا ہے۔ کیونکہ ملا میں اگر دو گز کی نفی کی جائے تو یہ ایک گز نفی سے زیادہ ہوگا، اس طرح ملا کا منفی رخ خلا کا ایجابی رخ ہوگا اور خلا تو کوئی چیز نہیں ہے۔ پھر یہ سلبی مقدار کیسے پیدا ہوئی؟ ہمارا یہ جواب بھی محض وجود عالم سے قبل امکانات ذاتی کے احتمالات وہمی کی بنا پر ہے، جیسا کہ تمہارا جواب بھی وجود عالم کے پرے امکانات مکانی کے احتمالات وہمی کی بنا پر ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

پھر اگر کہا جائے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ جو چیز ممکن نہیں ہے وہ فرض کی جا سکتی ہے عالم کا موجودہ جسامت سے بڑا یا چھوٹا ہونا جب ممکن ہی نہیں تو مفروض بھی نہیں ہو سکتا۔

مگر یہ عذر باطل ہے تین وجہ سے:

(۱) یہ عقل کی محض ڈینگ ہے، کیونکہ عالم موجودہ وسعت سے بقدر ایک گز بڑا یا چھوٹا ہونا ایسی تو بات نہیں ہے جیسے کہ سیاہی وسفیدی کا ایک جگہ جمع ہو جانا یا وجود وعدم کو ایک جگہ جمع کرنا، ناممکن البتہ یہ ہے کہ نفی واثبات کو ملایا جائے، اور اسی طرف سارے محالات کا مرجع ہے، باقی تو ایک قسم کا تحکم فاسد ہے۔

(۲) اگر عالم کا موجودہ وسعت سے بڑا یا چھوٹا ہونا ممکن نہیں تو گویا اس کا وجود موجودہ وسعت کے ساتھ واجب ہوا، ممکن نہ ہوا، اور مسلم ہے کہ واجب علت سے مستغنی ہوتا ہے، پھر تو یہ دہریوں کا مذہب ہوا جو کہتے ہیں کہ صانع عالم کوئی نہیں، اور کوئی سبب جو مسبب اسباب ہو پایا نہیں جاتا، مگر یہ فلسفیوں کا تو مذہب نہیں۔

(۳) اس دعوے کے فاسد ہونے کی ایک یہ بھی وجہ ہے کہ مخالف اس دعوے کے معارض ومتقابل دعوے کو بہ سہولت پیش کر سکتا ہے، مثلاً ہم کہیں گے کہ وجود عالم اپنے وجود سے پہلے ممکن نہ تھا، بلکہ وجود امکان کے ہم آہنگ وہم وسعت ہے نہ کم ہے نہ زیادہ، اگر تم کہو کہ اس دعوے سے بھی قدیم کا عجز سے قدرت کی طرف انتقال ثابت ہوتا ہے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ نہیں، کیونکہ وجود ممکن نہ تھا اس لیے مفروض بھی نہیں ہے اور غیر ممکن کے حصول کا امتناع عجز پر دلالت نہیں کرتا، اگر تم کہو کہ جب وہ ممتنع الحصول تھا تو پھر ممکن کیسے ہو سکتا ہے؟

تو ہم کہیں گے کہ ایک حال میں جو ممتنع ہو اس کا دوسرے حال میں ممکن ہونا محال نہیں ہو سکتا، جیسا کہ کوئی چیز دو متضاد چیزوں میں سے کسی ایک کے ساتھ جمع کی جائے تو دوسرے کے ساتھ اس کا اتصاف ممتنع نہ ہوگا' اگر دونوں میں سے کسی کے ساتھ بھی جمع نہ کی جائے تو ممکن ہوگا۔ اگر تم کہو کہ: حالات مساوی ہیں' تو ہم کہیں گے کہ اقدار بھی مساوی ہیں' تو پھر کیوں ایک مقدار تو ممکن ہو' اور دوسری مقدار اس سے ناخن برابر کم یا زیادہ ممتنع ہو! جب یہ ممکن ہے تو وہ بھی ممکن ہے۔

پس یہی طریقہ معاومت ہے۔

البتہ تحقیقی جواب یہ ہے کہ جن جن امکانات کے احتمالات بعضوں نے ذکر کئے وہ سب بے معنی ہیں' صرف قابل تسلیم امر یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ قدیم ہے اور قادر ہے اس کے لیے کوئی فعل ہمیشہ کے لیے محال نہیں' وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ اس اذعان میں زمانے کے امتداد کے ثبوت کی کوئی ضرورت نہیں ورنہ وہم کو وسوسہ کی ناقابل اختتام پیچیدگیاں پیدا کرنے کا موقع مل جاتا ہے۔

اسم اعظم بکند کار خود اے دل خوش باش
کہ بہ تلبیس و حیل دیو مسلمان نشود

قدم عالم پر فلاسفہ کی تیسری دلیل

فلسفی کہتے ہیں: وجود عالم کو اس کے 'موجود' ہونے کے پہلے 'ممکن' ہونا چاہئے، کیونکہ ممتنع ہونے کے بعد پھر اس کا ممکن ہونا محال ہے۔ اور یہ امکان وہ ہے جس کا اول کچھ نہیں' یعنی وہ ہمیشہ سے ثابت و برقرار ہے' اور عالم کا وجود ہمیشہ ممکن رہا ہے' کیونکہ ان احوال میں سے کوئی حال ایسا نہ تھا کہ کہا جائے کہ عالم اس میں ممتنع الوجود ہو' پس جب امکان ہمیشہ رہ سکتا ہے تو ممکن بر بنائے توفیق امکان ہمیشہ رہ سکتا ہے' پس ہمارے قول کے (کہ اس کا وجود ممکن ہے) یہ معنی ہیں کہ اس کا وجود محال نہیں ہے' پس اگر اس کا وجود ہمیشہ ہمیشہ ممکن ہے تو گویا اس کا وجود ہمیشہ ہمیشہ محال نہیں ہے' کیوں کہ اگر اس کا

وجود ہمیشہ ہمیشہ محال سمجھا جائے تو ہمارا یہ قول کہ اس کا وجود ہمیشہ ہمیشہ ممکن ہے باطل ہو جائے گا، اور اگر ہمارا یہ قول کہ امکان ہمیشہ رہتا ہے باطل ہو جائے، تو ہمارا قول کہ امکان کے لیے اول ہوتا ہے صحیح ہو جائے گا، اور اگر یہ صحیح ہو جائے کہ اس کے لیے اول ہوتا ہے، تو وہ اس سے پہلے غیر ممکن ہوگا، اور اس حال کے اثبات کی طرف عود ہوگا جب کہ عالم ممکن نہ تھا اور نہ اللہ اس پر قادر تھا۔

ہمارا اعتراض اس دلیل پر یہ ہوگا کہ عالم ہمیشہ ممکن الحدوث ہے، تو ضرور ایسا کوئی وقت ہونا چاہیے کہ اس کے حادث ہونے کا تصور ہو سکے، اور اگر اس کو ہمیشہ موجود فرض کیا جائے گا، تو پھر حادث نہیں ہوگا، اور موافقت امکان پر واقع نہ ہوگا، بلکہ اس کے خلاف پر، اور یہ اس قول کی طرح ہے کہ مکان کے بارے میں عالم کا موجودہ حجم سے بڑا ہونا، یا فوق العالم کسی جسم کا پیدا ہونا ممکن ہے، اور اسی طرح اس فوق پر دوسرا فوق ہوگا، ثُمَّ جَرًّا اِلٰی لَانِہَایَۃ، کیونکہ زیادتی کے امکان کے لیے انتہا نہیں، اور اس کے ساتھ ملاء مطلق کا وجود بھی ہوگا جس کی غیر متناہیت ناممکن ہے، اور اسی طرح ایسا وجود جس کے کنارے کی انتہا ناممکن ہے، بلکہ جیسا کہ کہا جاتا ہے، ممکن جسم متناہی السطح ہوتا ہے، لیکن اس کی مقادیر کے کبر و صغر کو متعین نہیں کیا جا سکتا، اور اسی طرح ممکن الحدوث بھی ہوتا ہے اور مبادی وجود تقدم و تاخر میں متعین نہیں کیے جا سکتے، حالانکہ اس کا اصل میں حادث ہونا متعین ہے کیونکہ وہ ممکن ہے نہ کہ غیر ممکن۔

چوتھی دلیل:

فلسفی کہتے ہیں کہ ہر حادث شے سے پہلے مادہ ہوتا ہے جس میں حادث شے پائی جاتی ہے اور چونکہ حادث مادہ سے مستغنی نہیں ہو سکتا، اس لیے مادہ حادث نہیں ہوتا البتہ حادث جو ہیں وہ صُوَر و اعراض اور وہ کیفیات ہیں جو مادہ پر طاری ہوتی ہیں۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر حادث واقعہ حدوث سے قبل تین حالتوں سے خالی نہیں ہو سکتا: وہ ممکن الوجود ہوگا، یا ممتنع الوجود یا واجب الوجود، ممتنع ہونا تو محال ہے، کیونکہ ممتنع بذاتہ کبھی موجود نہیں ہو سکتا، اور بذاتہ واجب الوجود ہونا بھی محال ہے،

کیونکہ بذاتہ واجب کبھی معدوم نہیں ہوسکتا، پس لازم ہوا کہ بذاتہ ممکن الوجود ہو، لہذا اس کے وجود سے قبل اس کے لیے امکان وجود حاصل ہوگا، اور امکان وجود ایک وصف اضافی ہے جس کا اپنی ذات سے اپنے لیے قوام نہیں ہوسکتا، تولامحالہ اس کے لیے ایسا محل قرار دینا ہوگا جس کی طرف وہ مضاف ہو، اور یہ سوائے مادے کے کوئی اور محل نہیں ہوسکتا، اس لیے وہ اسی طرف مضاف ہوگا، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ: یہ مادہ حرارت و برودت، یا سیاہی و سفیدی یا حرکت و سکون کو قبول کرسکتا ہے، یعنی اس میں ان کیفیتوں کا حدوث یا ان تغیرات کا طاری ہونا ممکن ہے، پس امکان مادہ کے لیے ایک وصف ہوگا، اور مادہ کے لیے مادہ تو نہیں ہوسکتا، اس لیے اس کا حادث ہونا بھی ناممکن ہوگا، اگر حادث ہوگا تو پھر اس کا امکان وجود اس کے وجود پر سابق ہوگا، اور امکان قائم بنفسہ ہوگا، اور کسی طرف مضاف نہ ہوگا، باوجودیکہ وہ وصف اضافی ہے، اور اس کا قائم بنفسہ ہونا سمجھ میں نہیں آسکتا، اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ امکان کے معنی اس کے مقدر ہونے اور قدیم کے اس پر قادر ہونے کے ہیں، کیونکہ ہم کسی چیز کا مقدر ہونا جانتے ہی نہیں بجز اس کے ممکن ہونے کے پس ہم اس کو مقدر کہیں گے کیونکہ وہ ممکن ہے، اور جو ممکن نہیں اس کو مقدر بھی نہیں کہیں گے، پس ہمارے قول مقدر کے معنی ممکن ہی کے ہوں گے، یہ ہمارا کہنا ایسا ہی ہے جیسے کہ ہم کہیں کہ وہ چیز مقدر ہے کیونکہ وہ مقدر ہے۔ اور مقدر نہیں ہے کیونکہ وہ مقدر نہیں ہے، اس کو تعریف الشئے بنفسہ کہا جائے گا (یعنی کسی چیز کی تعریف اسی چیز کے نام سے) اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کا ممکن ہونا ایک دوسرا قضیہ ہے جو ظاہری طور پر سمجھ میں آرہا ہے، اور اس سے ایک اور قضیہ کی تعریف کی جاتی ہے، وہ یہ کہ اس کا ہونا مقدر ہے، یہ تو محال ہے کہ اس کو ممکن قرار دے کر علم قدیم کی طرف منسوب کیا جائے۔ کیونکہ علم کسی معلوم کا مقتضی ہوتا ہے لہذا امکان معلوم، علم کے سوائے کچھ اور چیز ہوگی، پھر وہ وصف اضافی بھی ہے اس لیے کوئی ایسی ذات ضروری ہے جس کی طرف اس کو مضاف کیا جائے، اور وہ مادے کے سوائے کچھ نہیں، اور ہر حادث کے پہلے تو مادہ سابق ہوتا ہی ہے، لہذا مادۂ اولیہ حادث قرار نہیں پائے گا۔

اعتراض اس پر اس طرح ہوتا ہے کہ جس امکان کا کہ تم نے ذکر کیا ہے وہ محض ایک عقلی فیصلے سے ماخوذ ہے۔ جن جن چیزوں کا وجود عقل نے فرض کیا ہے، اور ان کے مقدر ہونے کو ممتنع قرار نہیں دیا، اس کو ہم "ممکن" کا نام دیں گے، اور اگر عقل نے کسی چیز کو ممتنع قرار دیا ہو تو ہم اس کو "محال" کہیں گے، اور اگر اس کے عدم کا مقدر ہونا فرض نہیں کیا ہے تو ہم اس کو "واجب" کہیں گے، پس یہی وہ عقلی فیصلے (یا عقلی قضایا) ہیں جو کسی ایسے موجود کے محتاج نہیں جن کی صفات کی حیثیت سے وہ پائے جائیں، اس دعوے کے اثبات میں تین دلائل پیش کی جاسکتی ہیں:

(۱) اگر امکان کسی ایسی شے موجود کا مقتضی ہے جس کی طرف اس کو مضاف کیا جائے اور کہا جائے کہ وہ اس کا امکان ہے تو یہ کسی شے موجود کے امتناع کا بھی مقتضی ہوگا، اور کہا جائے گا کہ وہ اس کا امتناع ہے، لیکن ممتنع کے لیے بذاتہٖ کوئی وجود نہیں ہو سکتا اور نہ مادہ پر کوئی محال طاری ہو سکتا ہے کہ امتناع کو مادہ کی طرف مضاف کیا جائے۔

(۲) کسی سیاہی و سفیدی کے بارے میں عقل ان کے وجود سے پہلے ان کے ممکن ہونے کا فیصلہ کرتی ہے، اگر یہ امکان کسی ایسے جسم کی طرف منسوب کیا جائے جس پر یہ (سیاہی و سفیدی) طاری ہوتی ہیں (اس طرح کہ کہا جا سکے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس جسم کے لیے سیاہی سفیدی ممکن ہے) تو اس وقت سفیدی فی نفسہٖ ممکن نہ ہوگی اور نہ اس کے لیے امکان کی کوئی تعریف ہوگی، البتہ ممکن جو ہوگا وہ جسم ہوگا اور امکان اس کی طرف منسوب ہوگا، پس ہم کہیں گے کہ نفس سیاہی کا فی ذاتہٖ کوئی حکم نہیں ہے۔ کہ وہ ممکن ہے یا واجب ہے یا ممتنع ہے، البتہ صرف یہی کہا جائے گا کہ وہ ممکن ہے، پس عقلی فیصلے کی بنا پر امکان ثابت ہو گیا، جو کسی ذات موجود کے قرار دینے کا محتاج نہیں جس کی طرف اس کو منسوب کیا جا سکے۔

(۳) ارواح انسانی فلاسفہ کے نزدیک جواہر قائم بنفسہٖ ہیں جو نہ جسم ہیں اور نہ مادہ اور نہ مادے میں منطبع ہو سکتی ہیں۔ وہ حادث ہیں (جیسا کہ ابن سینا اور دوسرے محققین کا مذہب ہے) اور قبل حدوث ممکن الوجود ہوتی ہیں، ان کے لیے ذات ہوتی ہے نہ مادہ، امکان ان کا وصف اضافی ہے مگر اس کو قدرت قادر یا فاعل کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا،

پھر کس طرف منسوب کیا جائے گا؟ اس مشکل کا حل انہیں کے ذمہ پڑتا ہے۔

اور اگر کہا جائے کہ عقلی فیصلے کی طرف امکان کو منسوب کرنا محال ہے، کیونکہ اس بارے میں عقلی فیصلے کے معنی سوائے علم امکان کے کچھ نہیں ہیں تو امکان "معلوم" قرار پائے گا، اور وہ علم کے سوائے کچھ اور ہے (یعنی اس کا غیر ہے) اور علم اس کا احاطہ کرتا ہے، اور اس کی پیروی کرتا اور اس سے متعلق ہوتا ہے، اور اگر علم کا عدم فرض کیا جائے تو معلوم معدوم نہیں ہوگا، اور جب معلوم کی نفی فرض کی جائے تو علم کی نفی لازم ہوگی، پس علم اور معلوم دو چیزیں غیر ہیں، ایک کو تابع سمجھا جائے گا اور دوسرے کو متبوع، اور اگر ہم فرض کرلیں کہ امکان کے اندازے سے عقلا چشم پوشی کرجاتے ہیں تو بھی ہم کہیں گے کہ امکان کی نفی نہیں کی جاسکتی بلکہ ممکنات فی نفسہ ممکنات ہیں، چاہے عقل اس کے اندازے سے تعرض کرجائے اگر عقول اور عقلا سب کے سب معدوم بھی ہوجائیں تو بھی امکان بہرحال باقی رہے گا۔

لیکن تین امور میں کوئی حجت نہیں ہوسکتی: (۱) امتناع بھی ایک وصف اضافی ہے جو موجود مضاف الیہ کا مقتضی ہے، اور ممتنع کے معنی اجتماع ضدین کے ہیں، جیسے کوئی سفیدی کا محل ہو تو وہاں سیاہی کا اجتماع ممتنع ہوگا، لہٰذا کوئی موضوع ضروری ہے جس کی طرف اشارہ کیا جائے اور اس کو صفت کے ساتھ موصوف کیا جائے، لہٰذا ایسے وقت کہا جائے گا کہ، اس کا ضد اس سے ممتنع ہے، لہٰذا امتناع ایک وصف اضافی ہوا جس کا قوام کسی موضوع کے ساتھ ہوگا جس کی طرف وہ مضاف ہورہا ہے، رہ گیا وجوب تو وہ پوشیدہ نہیں، وہ موجود واجب کی طرف مضاف ہوتا ہے۔

(۲) فی نفسہ سیاہی کا ممکن ہونا بھی غلط ہے، کیونکہ اگر اس سے مجرد سیاہی مطلب لیا جائے بغیر محل قابل حلول کے تو وہ ممتنع ہوگی نہ کہ ممکن، اور اس وقت ممکن ہوگی جبکہ جسم میں ہیئت مقدر سمجھی جائے، پس جسم ہی تبدیل ہیئت کیلئے تیار ہوتا ہے، اور تبدیلی جسم ہی میں ممکن ہے، ورنہ سیاہی کی تو کوئی مجرد ذات نہیں ہوسکتی جس کے لیے امکان کی توصیف کی جائے۔

(۳) بعض لوگوں کے نزدیک روح قدیم ہے، لیکن اس کا ابدان سے تعلق ممکن ہوتا ہے،

لیکن تمہارے اس قول کی بنا پر یہ تعلق لازم نہیں، اور جو لوگ اس کے حدوث کے قائل ہیں، تو ان میں سے بعض فریق تو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ مادہ میں منطبع ہوتی ہے اور مزاج کے تابع ہوتی ہے (جیسا کہ جالینوس نے بعض مقامات میں اس کی توجیہات پیش کی ہیں) لہٰذا روح مادے میں ہوگی، اور اس کا امکان مادے کی جانب مضاف ہوگا اور بعض لوگ اس کو حادث تو سمجھتے ہیں لیکن اس کو منطبع نہیں سمجھتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس ناطقہ کا مدبّرۂ مادہ ہونا ممکن ہے تو اس صورت میں حدوث پر سابق امکان مادہ کی طرف مضاف ہوگا۔ لہٰذا جسم میں غیر منطبع ہونے کے باوجود روح کا اس سے تعلق ہوگا، کیونکہ وہی اس کی مدبرۂ معاملہ ہے پس اس طریقے سے امکان اس کی طرف منسوب ہوگا۔

اس کے متعلق ہمارا جواب یہ ہے کہ امکان، وجوب، اور امتناع کو قضایائے عقلیہ کی طرف منسوب کرنا تو صحیح ہے، البتہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قضایائے عقل (عقلی فیصلے) سے مراد ہے ان کا علم، اور علم، شئے معلوم کا مقتضی ہوتا ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ کوئی شئے معلوم، جیسے کسی چیز کا رنگ یا کسی چیز کا جاندار ہونا اور ایسے ہی دوسرے قضایائے کلیہ جو ان کے نزدیک عقلاً ثابت ہیں، وہ علوم ہیں جنھیں نامعلوم نہیں کہا جائے گا لیکن ان معلومات کا اعیان (یعنی جواہر) میں وجود نہیں ہے، حتیٰ کہ فلاسفہ نے صراحت کی ہے کہ کلیات کا ذہنی وجود ہوتا ہے، اعیانی وجود نہیں ہوتا، البتہ جو چیزیں کہ اعیان میں موجود ہیں وہ جزئیات شخصیہ ہیں جو غیر معقول طور پر محسوس ہوتی ہیں، ان ہی کلیات کے سبب سے عقل مادۂ عقلیہ سے قضیہ مجردہ حاصل کرتی ہے، اس صورت میں "رنگ" کا تصور عقل میں سیاہی وسپیدی سے ہٹ کر ایک قضیہ مجردہ ہوگا، (حالانکہ وجودی طور پر رنگ کا تصور سوائے سیاہی وسپیدی یا کسی اور رنگ کے تصور نہیں ہو سکتا) پس بغیر تفصیل وتخصیص کے رنگ کا تصور جو ذہن میں قائم ہوتا ہے، اور جس کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس کا وجود ذہنی ہے نہ کہ اعیانی، یہ اگر ممتنع نہیں ہے تو ہم نے جس چیز کا ذکر کیا ہے وہ بھی ممتنع نہیں ہونی چاہیئے۔

رہا ان کا یہ قول کہ اگر عقلا معدوم ہو جائیں یا وہ چشم پوشی کر لیں تو بھی امکان معدوم

نہیں ہوتا تو ہم پوچھتے ہیں کہ اگر ان کا عدم فرض کیا جائے تو کیا قضایا دکلیہ بھی، جو کہ اجناس
و انواع ہیں، معدوم ہو سکتے ہیں؟ اگر وہ کہیں کہ ہاں (اور جواب یہی ہو سکتا ہے کیونکہ
انواع و اجناس قضایائے عقلی ہیں) تو امکان کے بارے میں بھی ہمارا یہی جواب ہوگا، دونوں
باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اگر دعویٰ کریں کہ وہ علم خداوندی میں باقی رہتے ہیں
تو امکان کے بارے میں بھی ہماری رائے یہی ہے، لہٰذا الزام ان پر وارد ہے اور ہمارا
مقصود ان کے تناقض کلام کا محض اظہار ہے۔ رہا امتناع کے متعلق ان کا عذر کہ وہ
ایسے مادے کی طرف مضاف ہے جو کسی شے کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور اس شے
کی ضد ممتنع ہے، تو یہ بتلا دیا جانا ضروری ہے کہ تمام محال اشیاء اس قسم کی نہیں ہیں۔
بے شک شریک باری کا وجود محال ہے اور وہاں کوئی ایسا مادہ تو نہیں جس کے طرف
امتناع کو مضاف کیا جائے۔ اگر یہ خیال کریں کہ شریک کے محال ہونے کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ
کی انفرادیت بذاتہ اور اس کے وجود کا واجب ہونا، اور انفرادیت مضاف الیہ ہے،
تو ہم کہیں گے کہ ان کے اصول کی بنا پر وہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ عالم اس کے ساتھ
موجود ہے، تو وہ منفرد نہیں ہو سکتا، اگر وہ دعویٰ کریں کہ نظیر سے اس کی انفرادیت
بذاتہ اور اس کے وجود کا واجب ہونا، اور انفرادیت مضاف الیہ ہے، تو ہم کہیں گے کہ
ان کے اصول کی بنا پر وہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ عالم اس کے ساتھ موجود ہے، تو وہ
منفرد نہیں ہو سکتا، اگر وہ دعویٰ کریں کہ نظیر سے اس کی انفرادیت واجب ہے اور نقیض
واجب ممتنع ہے، اور وہ اضافت ہے خدا کی طرف، تو ہم کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ کی اس سے
انفرادیت، نظیر سے انفرادیت کی طرح نہیں ہے، نظیر سے اس کی انفرادیت تو واجب ہے،
مخلوقات ممکنہ سے اس کی انفرادیت واجب نہیں ہے، اس حیلے سے ہم اس کی طرف امکان کی
اضافت کو بہ تکلف لاتے ہیں، جیسا کہ تم امتناع کو اس کی ذات کی طرف منسوب کرنے میں
امتناع الی الوجوب کی عبارت میں بہ تکلف الٹ پلٹ کرتے ہو، اور وجوب کی تعریف سے اس
کی طرف انفرادیت کی اضافت کرتے ہو۔

سیاہی و سفیدی کے بارے میں عذر کیا جاتا ہے کہ یہ نہ روح رکھتی ہیں نہ ذات منفرد،

اگر اس کے یہ معنی لیئے جائیں کہ وجود کے لحاظ سے ایسا ہے تو یہ صحیح ہے، اور اگر اس کے معنی یہ لیے جائیں کہ ذہن کے لحاظ سے بھی ایسا ہی ہے تو یہ صحیح نہیں کیونکہ ذہن سیاہی، اور سفیدی دونوں کا ادراک کرتا ہے، اور دونوں کی ذات میں امکان کا حکم لگاتا ہے۔

ارواح حادثہ کے بارے میں جو عذر کیا جاتا ہے وہ تو بالکل باطل ہے، کیوں کہ ان کے لیے ذات مفرد، اور امکان سابق علی الحدوث ثابت ہے، اور کوئی چیز ان میں ایسی نہیں جس کی طرف اس امکان کو مضاف کیا جائے، اور فلسفیوں کا یہ قول کہ مادے کے لیے ارواح کا مدبر ہونا ممکن ہے تو یہ مضافات بعیدہ ہیں، اگر تم اس پر اکتفا کرو تو یہ کہنا بعید نہ ہوگا کہ "امکان حدوث کے معنی یہ ہیں کہ اس پر قادر کے لیے ان کو حدوث میں لانا ممکن ہے" اس میں کسی فاعل کی طرف اضافت ہوگی باوجودیکہ وہ اس میں منطبع نہیں ہے، جیسا کہ تمہارے نزدیک اس کی اضافت انفعال پذیر جسم کی طرف ہوتی ہے۔ باوجودیکہ وہ اس میں منطبع نہیں ہے، پس اس صورت میں جبکہ دو مقاموں پر انطباع مسلم نہیں ہے، تو فاعل کی طرف نسبت اور منفعل کی طرف نسبت میں کوئی فرق نہیں کیونکہ دونوں صورتوں میں انطباع تو ہوتا ہی ہے۔ اگر کہا جائے کہ تم نے اپنے اعتراضات میں اشکالات کا مقابلہ محض اشکالات ہی سے کیا ہے اور ان اشکالات کا کوئی حل پیدا نہیں کیا۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اس معارضہ سے صرف آپ کے کلام کا فاسد ہونا ظاہر ہوتا ہے، اور معارضہ اور مطالبہ ہی کی صورت میں ان اشکالات کی گرہیں کھل جاتی ہیں۔ اور ہم نے اس کتاب میں فلاسفہ کے مذہب کی تنقیص کے سوا اور کسی چیز کا اہتمام نہیں کیا ہے، مقصد یہ ہے کہ ان کے دلائل کا بطلان و تغیر ثابت ہو جائے، کسی خاص مذہب کے ایجابی طور پر اثبات کی ہم نے یہاں کوشش نہیں کی ہے، چونکہ ہم کتاب کے مقصد سے ہٹنا نہیں چاہتے، اس لیے حدوث کو ثابت کرنے والی دلیلیں پیش کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے، ہماری غرض فلاسفہ کے دعوائے معرفت قدم کو باطل کر دینا ہے، رہ گیا مذہب حق کا اثبات تو اس موضوع پر اس کتاب سے فارغ ہونے کے بعد ہم قلم اٹھائیں گے، بشرطیکہ توفیق ایزدی مددگار ہو انشاء اللہ تعالیٰ، اور اس کتاب کا نام ہم قواعد العقائد رکھیں گے، جس میں ہم اثباتی دلائل کا ویسے ہی اہتمام کریں گے، جیسا کہ ہم نے اس کتاب میں انہدامی دلائل کا اہتمام کیا ہے۔

مسئلہ (۲)

ابدیتِ عالم اور زمان و حرکت کے بارے میں فلاسفہ کے قول کا ابطال

جاننا چاہیے کہ یہ مسئلہ، مسئلہ اوّل کی فرع ہے، کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک عالم جیسا کہ ازلی ہے اور اس کے وجود کی ابتدا نہیں ہے، اسی طرح وہ ابدی بھی ہے جس کی کوئی انتہا نہیں، اس کا فساد و فنا متصور نہیں ہوسکتا، بلکہ وہ اسی طرح ہمیشہ ہمیشہ باقی رہے گا۔

ان کی وہ چار دلائل جن کا ہم نے ازلیت کے بارے میں ذکر کیا ہے، ابدیت کے بارے میں بھی صادق آتی ہیں اور اعتراضات بھی اُن پر اسی قسم کے وارد ہوتے ہیں، ان میں کوئی فرق نہیں۔

فلسفی کہتے ہیں کہ عالم معلول ہے، اور اس کی علت ازلیت ابدیت ہے، اور معلول تو علت کے ساتھ ساتھ ہی رہتا ہے، جب علت متغیر نہ ہوگی تو معلول بھی متغیر نہ ہوگا، اور اسی پر امتناعِ حدوث کی دلیل قائم کرتے ہیں اور یہی دلیل انقطاع میں بھی بعینہ صادق آتی ہے، اور یہ ان کا پہلا مسلک ہے۔

ان کا دوسرا مسلک یہ ہے کہ عالم جب معدوم ہو جائے تو اس کا عدم وجود کے بعد ہوگا تو اس کے لیے "بعد" ہوگا جس میں زمانہ ثابت ہوتا ہے۔

ان کا تیسرا مسلک یہ ہے کہ وجودِ امکان منقطع نہیں ہوتا، ایسا ہی وجودِ ممکن کے لیے روا ہے کہ وہ توفیقِ امکان پر باقی رہے، مگر یہ دلیل مضبوط نہیں، کیونکہ ہم اس کا ازلی ہونا تو محال سمجھتے ہیں مگر ابدی ہونا محال نہیں سمجھتے (اگر خدا ئے تعالیٰ اس کو ابد تک باقی رکھنا چاہے) کیونکہ حادث کے لیے ضروری نہیں ہے کہ اس کا طرف آخر ہو، ضرورتِ فعل تو یہ ہے کہ وہ حادث ہو، اور اس کے لیے طرفِ اوّل ہو، یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے لیے آخر بھی ہو، البتہ ابوالہذیل العلاف کا یہ قول ہے کہ جیسا کہ عالم کے لیے ماضی میں دوراتِ نامتناہی

کا ہونا محال ہے، اسی طرح یہ مستقبل میں بھی محال ہے، مگر یہ قول فاسد ہے، اس وجہ سے کہ ہر مستقبل وجود میں کبھی داخل نہیں ہوتا نہ بحیثیت متلاحق (یعنی بعد میں آکر ملنے والا) نہ بحیثیت متساوق (یعنی مسلسل چلنے والا) اور ماضی تو وجود میں تمام تر بطور متلاحق ہی داخل ہوتا ہے، اگرچہ متساوق نہیں ہوتا اور جیسا کہ ظاہر کیا جا چکا ہے کہ ہم بقائے عالم کو ابدی طور پر عقلاً محال نہیں سمجھتے البتہ ہم اس کے بقا و فنا کو کسی کے عمل کی طرف منسوب سمجھتے ہیں، اور یہ دونوں قسم اپنے وقوع میں شرعی حیثیت سے بھی ممکن سمجھی جاتی ہیں تو اس میں عقلی طور پر مزید بحث و تفتیش کی ضرورت نہیں ہے۔

رہ گیا ان کا چوتھا مسلک تو وہ محال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب عالم معدوم ہو جائے تو اس کے وجود کا امکان تو باقی رہے گا، کیونکہ امکان محالیت میں منقلب نہیں ہوتا، اور وہ وصف اضافی ہے، پس ہر حادث ان کے خیال میں مادہ سابقہ کا محتاج ہے۔ اور ہر معدوم ہونے والا کسی ایسے مادہ کا محتاج ہے جس سے وہ معدوم ہو سکے، اس لیے مواد اور اصول معدوم نہیں ہو سکتے، صرف اس کی صور و اعراض معدوم ہوتے ہیں۔ جواب اس کا وہی ہے جو پہلے گزرا، ہم نے اس مسئلے کو اس لیے الگ پیش کیا ہے کہ اس میں ان کی دو دلیلیں اور ہیں۔

دلیل اول:

اس دلیل کو جالینوس نے اختیار کیا ہے، وہ کہتا ہے کہ (مثلاً) اگر سورج عدم کو قبول کرے تو اس کا خاتمہ مدت مدید میں ہوگا، رصدی دلائل تو یہ ہیں کہ اس کے لیے ہزاروں سال درکار ہوں گے اور اس سے کم کسی طرح نہیں ہوں گے۔ جب اتنی مدت دراز کے بغیر اس کا خاتمہ نہیں ہو سکتا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ فاسد بھی نہیں ہو سکتا۔

اعتراض۔ اس پر بعض وجوہ سے ہوتا ہے (۱) اس دلیل کی شکل اس طرح قائم کی جاتی ہے کہ اگر سورج فاسد ہو جائے تو ضروری ہے کہ اس سے ذبول (Decay) لاحق ہو لیکن تالی محال ہے، اس لیے مقدم بھی محال ہے اور اس قیاس کا نام ان کے پاس "شرطی متصل" ہے اور یہ غیر لازم نتیجہ ہے کیونکہ مقدم غیر صحیح ہے جس کی طرف شرط آخر مضاف نہیں ہو سکتی جیسا کہ

وہ کہہ رہے ہیں کہ اگر اس کا فساد، ذبولی ہے تو ذبول لازم ہے، تو یہ تالی اس مقدم کے لیے (کہ اگر سورج کا فساد ہو تو اس کا ذبول لازم ہے) لازم نہیں ہے، بجز اس کے کہ اس پر شرط کا اضافہ کیا جائے اور کہا جائے کہ "اگر وہ ذبولی طور پر فاسد ہو تو اتنی طویل مدت میں اس کے لیے ذبول لازم ہے" یا یہ بیان کیا جائے کہ فساد کی کوئی صورت ہی نہیں ہے سوائے ذبول کے تاکہ مقدم کے ساتھ تالی کا لزوم ہو جائے اور ہم یہ تو تسلیم نہیں کرتے کہ کوئی شے بغیر ذبول کے فاسد نہیں ہوتی، ہاں ذبول بھی فساد کے اسباب میں سے ایک سبب ضرور ہے۔ اگر کوئی چیز حالت کمال پر ہونے کے باوصف یکایک فاسد ہو جائے تو تعجب نہیں ہوگا۔

(ب) اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ فساد بغیر ذبول کے نہیں ہو سکتا، تو یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ اس کو ذبول نہیں ہو سکتا، رصدگاہوں کی اطلاعوں پر توجہ کرنا تو ایک قسم کی محال پسندی ہے، کیونکہ اس ذریعے سے صرف اس کی مقادیر تقریبی کا علم ہو سکتا ہے، اور سورج تو وہ ہے جس کے متعلق بتلایا جاتا ہے کہ وہ زمین کی جسامت سے ایک سو ستر گنا زیادہ ہے، یا اس کے قریب قریب، اگر اس میں سے پہاڑوں کی کچھ مقدار کا نقصان فرض کیا جائے تو ہمارے حس کو اس کا ادراک نہیں ہو سکتا، ممکن ہے کہ وہ اس وقت حالت ذبول میں ہو، اور اس وقت تک بہت کچھ پہاڑ وغیرہ اس میں سے برباد ہو چکے ہوں اور حس کو اس کا ادراک نہیں ہو رہا ہو، کیونکہ علم "مناظر" کی اطلاعات محض تقریبی ہوتی ہیں اور یہ بات ایسی ہے جیسی کہ کہی جاتی ہے کہ یاقوت و طلا دو مرکب عنصر ہیں جو قابل فساد ہیں، مگر یاقوت کو سو سال بھی اگر کہیں رکھ دیا جائے تو اس میں نقصان ظاہر نہیں ہوگا، تو شاید اجزائے شمسی کے نقصان کی بھی رصدی تاریخ کی مدت میں وہی نسبت ہے جو اجزائے یاقوت کے سو سال میں نقصان کی ہے، اور یہ چیز حس پر ظاہر نہیں ہوتی تو ثابت ہوا کہ یہ دلیل نہایت درجہ فاسد ہے۔

اس قسم کی اور کثیر دلائل ہم یہاں درج کر سکتے ہیں جن کو عقلا نے مسترد کر دیا ہے مگر ہم نے مثال کے طور پر ایک دلیل یہاں نقل کی ہے تاکہ ان دلائل کی وقعت کا اندازہ

ہو کہ ان کا تعلق کس قسم کی خرافات سے ہے، اور ہم نے کیوں انھیں ترک کیا ہے یہاں ہم نے صرف ان چار دلیلوں پر اکتفا کیا ہے جن کے شبہات کے حل میں غور و نظر کی احتیاج ہوتی ہے۔

دوسری دلیل:

عدم عالم کے محال ہونے کے متعلق انکی دلیل یہ ہے کہ عالم کے جوہر معدوم نہیں ہوسکتے، کیونکہ معدوم کرنے والا سبب کوئی سمجھ میں نہیں آسکتا، اور جو چیز کہ معدوم نہیں ہوسکتی، اگر معدوم ہوجائے تو ضروری ہے کہ اس کے لیے کوئی سبب ہو، اور یہ سبب یا تو ارادۂ قدیم سے متعلق ہوگا، جو محال ہے، کیونکہ جب اولاً اس نے اس کے عدم کا ارادہ نہیں کیا مگر بعد میں کیا تو گویا یہ تغیر ہوا، یا اس حالت کی طرف موذی ہوگا کہ قدیم اور اس کا ارادہ تمام احوال میں ایک ہی صفت پر قائم ہے اور شئے مقصود (یعنی عالم) عدم سے وجود کی طرف متغیر ہو، پھر وجود سے عدم کی طرف، اور جو کچھ ہم نے ارادۂ قدیم سے حادث کے وجود میں آنے کی محالیت کے بارے میں ذکر کیا ہے وہی عالم کے معدوم ہونے کے محال ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہاں ایک دوسری شکل کا اضافہ ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ شئے مقصود لامحالہ مرید (ارادہ کرنے والے) کا فعل ہوگی، اور جو پہلے فاعل نہ تھا پھر فاعل ہوجائے گا، تو اس صورت میں اگر وہ فی نفسہ متغیر نہیں ہوا تو ضروری ہوگا کہ اس کا فعل موجود ہو بعد اس کے کہ موجود نہ تھا، کیونکہ اگر وہ جیسا کہ تھا ویسا باقی رہے تو اس کے لیے کوئی فعل بھی ثابت نہیں ہوتا، اور اب جبکہ اسے کوئی فعل نہیں تو کوئی فعل اس سے صادر بھی نہیں ہوگا اور عدم تو کوئی چیز نہیں ہے وہ فعل کیسے ہوسکتا ہے؟ پھر جب اس نے عالم کو معدوم کردیا، اور اس کے لیے کسی فعل کی تجدید کی جو پہلے نہ تھا تو یہ فعل کیا ہے؟ کیا وہ وجود عالم ہی کا فعل ہے؟ یہ تو محال ہے، کیونکہ جب وجود کا سلسلہ منقطع ہوگیا، تو یہ وجود عالم کا فعل نہیں ہوسکتا، اگر یہ عدم کا فعل ہے تو معلوم ہونا چاہئے کہ عدم تو کوئی چیز نہیں کہ اس کے لیے فعل ہو، کیونکہ کمترین درجہ فعل کا یہ ہے کہ وہ موجود ہو، اور عدم عالم تو کوئی

وجودی شے نہیں کہ کہا جائے کہ وہ فاعل کے فعل سے ہوا ہے، اور اس کو موجد نے وجود بخشا ہے۔ اس مشکل کے حل کے بارے میں متکلمین میں بھی چار فریق ہو گئے ہیں، اور ہر فرقہ خاص خاص طریقے پر مشکل پسند واقع ہوا ہے۔ چنانچہ

معتزلہ کہتے ہیں کہ جو فعل اس .... سے صادر ہوا ہے وہ وجود رکھتا ہے، اور یہ فنا کا فعل ہے، اس کو وہ پیدا کرتا ہے (مگر کسی محل میں نہیں) پس عالم اس سے دفعتہً معدوم ہو جا سکتا ہے۔ اور یہ فنائے مخلوق خود بھی فنا ہو جا سکتی ہے اس طرح کہ اس کے لیے کسی دوسرے فنا کی ضرورت نہیں، ورنہ سلسلہ غیر متناہی چلے گا لیکن یہ حجت کئی وجوہ سے فاسد ہے مثلاً (۱) فنا کوئی شے معقول و موجود نہیں کہ اس کے لیے عمل خلق فرض کیا جائے۔ پھر اگر شے موجود ہو تو اپنی ذات کو بغیر کسی معدوم کرنے والے کے کیسے فنا کر سکتی ہے؟ پھر کس چیز سے عالم معدوم ہوگا؟ اگر اس نے فنا کو ذات عالم ہی میں پیدا کیا ہے۔ اور اس میں حل کر دیا ہے تو یہ محال ہے، کیونکہ حل ہونے والا محلول فیہ سے ملاقی ہوتا ہے، تو پھر دو چیزیں جمع ہو جاتی ہیں، گو لحظۂ واحد ہی کے لیے کیوں نہ ہو، اگر دونوں کا اجتماع جائز رکھا جائے تو وہ دونوں ضد نہیں سمجھی جائیں گی اور عالم فنا نہ ہوگا، اور اگر فنا نہ عالم میں پیدا کیا گیا ہے۔ اور نہ کسی دوسرے محل میں تو پھر اس کا وجود، وجود عالم کا ضد کیوں ہوگا؟ پھر اس مذہب میں دوسری خرابی یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ جواہر عالم میں سے بعض کو چھوڑ کر بعض کو معدوم کرنے پر قادر نہیں، بلکہ سوائے فنا کو حادث کر دینے کے کسی بات پر وہ قادر نہیں، لہٰذا تمام جواہر عالم فنا ہو جائیں گے، کیونکہ جب وہ کسی خاص محل میں نہ ہوگا تو اس کی نسبت سب کی جانب ایک ہی نہج پر ہوگی۔

دوسرا فرقہ کرامیہ کا ہے، جو کہتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا فعل بس معدوم کرنا ہے، اور "معدوم کرنا" ایک شے وجودی ہے۔ جس کو خدائے تعالیٰ اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے، تو عالم اس سے معدوم ہو جاتا ہے۔ ایسی ہی ایک شے وجودی ان کے پاس "ایجاد" ہے جس کو خدائے تعالیٰ اپنی ذات میں پیدا کرتا ہے، اور اس سے موجودات عالم ظہور

میں آتے ہیں، لیکن یہ اعتقاد "فاسد" ہے کیونکہ اس سے قدیم کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے، پھر یہ عقلی اصول سے بھی خارج ہے۔ کیونکہ ایجاد سے تو صرف وجود ہی سمجھ میں آتا ہے جو ارادہ اور قدرتِ قادر کی طرف منسوب ہوتا ہے، پس سوائے ارادہ و قدرت کے کسی دوسری چیز کا ثابت کرنا اور وجود مقدار کو عالم بنانا سمجھ میں آسکتا ہے نہ معدوم کرنے کا طریقہ ہی قابل فہم ہے۔

تیسرا فرقہ اشعریہ کا ہے۔ اشعریہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اعراض بذاتہ فنا ہو جاتے ہیں، ان کے بقا کا تو تصور بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس معنی کے لحاظ سے ان کے بقا کا تصور کیا جائے تو ان کے فنا کا تصور نہیں ہو سکتا۔ رہ گئے جواہر تو وہ بذاتہ باقی نہیں رہ سکتے، البتہ اپنے وجود پر بقائے زاید کے اصول سے باقی رہ سکتے ہیں، پس جب خدائے تعالیٰ نے ان کے لیے بقا کو پیدا نہیں کیا تو جواہر عدم بقا کی وجہ سے معدوم ہو سکتے ہیں، یہ عقیدہ بھی فاسد ہے، کیونکہ یہ محسوس واقعات کے خلاف ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ سیاہی یا سفیدی باقی نہیں رہ سکتی بلکہ ہر حالت میں متجدد الوجود ہے، اور عقل اس بات سے ایسا ہی انکار کرتی ہے جیسا کہ اس بات سے کہ "جسم ہر حالت میں متجدد الوجود ہوتا ہے" حالانکہ عقل (بر بنائے مشاہدہ) تو یہی فیصلہ کر رہی ہے کہ انسان کے سر کے بال جو آج ہوتے ہیں وہی کل بھی ہوتے ہیں محض اس کے مثل نہیں ہوتے، اور یہی مشاہدہ بالوں کی سیاہی میں بھی کرتی ہے۔ پھر اس عقیدے میں ایک دوسری مشکل بھی ہے کہ باقی رہنے والا بقا سے باقی رہتا ہے تو پھر لازم ہے کہ صفاتِ خداوندی بھی بقا کی وجہ سے باقی رہیں، اور یہ بقا، گویا باقی رکھنے والی چیز ہے، جو پھر کسی دوسری بقا کی محتاج ہوگی اور یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا۔

چوتھا فرقہ۔ اشعریوں ہی کا دوسرا گروہ ہے، جو کہتا ہے کہ اعراض تو بذاتہ فنا ہو جاتے ہیں، رہے جواہر تو وہ اس طرح فنا ہوتے ہیں کہ اس میں خدائے تعالیٰ نہ حرکت پیدا کرتا ہے نہ سکون، نہ خاصیتِ جمع نہ تفریق، اس لیے جسم کو باقی رہنا محال ہو جاتا ہے، لہذا وہ معدوم ہو جاتا ہے۔

گویا اشعریہ کے یہ دونوں فرقے اس پہ مائل ہیں کہ معدوم کرنا خود کوئی فعل نہیں ہے بلکہ فعل سے رُک جانا ہے، عدم کا فعل ہونا اُن کے قیاس سے باہر ہے۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ مذکورہ اصول جب باطل قرار پائیں گے تو فنائے عالم کو جائز نہ رکھنے کے سوا اور کوئی صورت باقی نہ رہے گی، فلاسفہ کا یہ اصول، کہ "عدمِ فنائے عالم ثابت ہے" باوجود ان کے عالم کو حادث سمجھنے کے جیسا کہ وہ ارواح کو بھی حادث ہونے کے باوجود ناممکن العدم سمجھتے ہیں، ان کے متذکرہ بالا اصول کے قریب قریب ہے۔

حاصل کلام یہ کہ ان کے پاس ہر قائم بالذات چیز جو کسی محل میں نہیں ہوتی، اس کا وجود کے بعد عدم متصور نہیں ہوسکتا، چاہے وہ قدیم ہو یا حادث، اگر ان سے کہا جائے کہ جب آگ پانی کے نیچے سلگائی جائے تو پانی کیسے معدوم ہوجاتا ہے؟ تو کہتے ہیں کہ نہیں وہ بھاپ بن جاتا ہے، پھر پانی ہوجاتا ہے، پس جو مادہ کہ ہوا میں ہیولے باقیہ ہے وہ مادہ ہے جو پانی کی صورت کا محل ہے، یہ ہیولٰی ہی صورتِ مائیہ کو اپنے سے الگ کردیتا ہے اور صورتِ ہوائیہ کو اختیار کرلیتا ہے، اور جب کبھی ہوا کو سردی لگتی ہے تو وہ کثیف ہوکر پانی میں مبدل ہوجاتی ہے، یہ نہیں کہ مادے نے تجدد حاصل کیا، بلکہ مادہ سب عناصر میں مشترک ہوتا ہے، اس میں اس کی یہ صورتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔

ہمارا جواب:۔ یہ ہے کہ متکلمین کے جن فرقوں کا تم نے ذکر کیا ہے، ممکن تھا کہ ہم ان کا تفصیلاً ذکر کرکے بتلاتے کہ ان کا ابطال تمھارے اصول کی بنا پر قائم نہیں رہتا، کیونکہ تمھارے بنیادی اصول میں بہت سی چیزیں وہی ہیں جو ان کے ہاں ملتی ہیں، مگر ہم بحث کو طول دینا نہیں چاہتے، اس لیے ان میں سے صرف ایک کا ذکر کریں گے۔ ہم پوچھتے ہیں کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ "موجود کرنا" اور "معدوم کرنا" ارادۂ قادر سے ہوتا ہے، جب حق سبحانہ نے چاہا کوئی چیز وجود میں آگئی اور جب وہ چاہا معدوم ہوگئی، اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خدائے تعالیٰ بدرجۂ اکمل قادر ہے، اور ان سب افعال میں وہ خود متغیر نہیں ہوتا بلکہ فعل کو متغیر کرتا ہے۔ رہا تمھارا قول کہ فاعل کے لیے ضروری ہے کہ اس سے کوئی فعل صادر ہو تو کونسی چیز اس سے

صادر ہوتی ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ اس سے صادر ہونے والی چیز وہ ہے جو متجدد ہوتی ہے، اور وہ عدم ہے کیونکہ فعل سے قبل عدم نہ تھا، پھر عدم نے تجدد حاصل کیا، پھر وہی اس سے صادر ہوتا ہے۔ اگر تم کہو کہ عدم تو کوئی چیز نہیں پھر وہ صادر کیسے ہوا؟ تو ہم کہیں گے کہ یہ تو بتلائیے کہ کوئی چیز نہ ہونے کے باوجود واقع کیسے ہوتی ہے؟ سمجھ لو کہ ہمارے نزدیک صدور کے معنی وقوع ہی کے ہیں، صرف یہ کہ اس کی نسبت قدرت کی طرف کی جاتی ہے، جب اس کا وقوع سمجھ میں آسکتا ہے تو اس کی نسبت قدرت کی طرف کیوں سمجھ میں نہیں آتی؟ اور تمہارے اور اس شخص کے درمیان کیا فرق ہے جو اعراض وصور پر عدم کے اصلاً طاری ہونے کا انکار کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ عدم تو کوئی چیز نہیں ہے پھر کیسے طاری ہوسکتا ہے! اور اس کو طریان وتجدد کا وصف کیسے دیا جاسکتا ہے؟ ہمارے نزدیک تو بیشک اعراض وصور پر عدم کا طریان ہوسکتا ہے، اور اس کا طریان کی صفت کے ساتھ موصوف ہونا غیر معقول نہیں ہے، طاری ہونا گویا واقع ہوتا ہے، الفاظ کے ردوبدل سے معنی میں کوئی فرق نہیں آتا، رہی نسبت اس واقع معقول کی قدرتِ قادر کی طرف تو وہ بھی اسی طرح معقول ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس بات کا الزام اس مذہب کو دیا جاسکتا ہے جو کسی شئے کے وجود کے بعد اس کے عدم کو جائز رکھتا ہے، اس لیے اس سے پوچھا جاسکتا ہے کہ اس پر کونسی چیز طاری ہوئی؟ ہمارے پاس تو کوئی شئے موجود ہوکر پھر معدوم نہیں ہوسکتی، اعراض کے معدوم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اُن پر اُن کا ضد طاری ہوتا ہے جو خود بھی موجود ہے، عدم خالص کا طاری ہونا نہیں جو کوئی چیز نہیں، پس جو چیز کہ چیز ہی نہ ہو اس کا وصف طریان کے ساتھ کیسے ہوسکتا ہے! جیسے ہم کہیں کہ بالوں پر سفیدی طاری ہوئی ہے تو یہاں طاری ہونے والی چیز سفیدی ہے جو موجود ہے ہم یہ تو نہیں کہتے کہ عدم سیاہی طاری ہوا ہے۔

یہ قول فاسد ہے دو وجہ سے

(۱) سوال ہوتا ہے کہ سفیدی کا طاری ہونا آیا عدم سیاہی پر متضمن ہے یا نہیں؟

اگر کہو کہ نہیں، تو گویا عقل کا بطلان کر رہے ہو، اگر کہو کہ ہاں، تو ہم پوچھتے ہیں کہ متضمن غیر متضمن ہے یا وہی ہے؟ اگر کہو کہ وہی ہے تو یہ متناقض بات ہوئی کیونکہ کوئی شے اپنے آپ کی متضمن نہیں ہوتی، اور اگر کہو کہ اس کے سوا ہے تو یہ غیر معقول ہے یا نہیں! اگر کہو کہ نہیں تو ہم پوچھتے ہیں کہ تم نے یہ کیسے جانا کہ وہی متضمن ہے؟ اور اس پر اس کے متضمن ہونے کا حکم لگانا ہی گویا اس کے معقول ہونے کا اعتراف ہے، اور اگر کہو کہ ہاں، تو یہ متضمن معقول جو کہ عدم سیاہی ہے قدیم ہے یا حادث؟ اگر قدیم ہے، تو وہ محال ہے، اور اگر کہو کہ حادث ہے، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدوث کے ساتھ موصوف، معقول کیسے نہیں ہوتا؟ اور اگر کہو کہ نہ قدیم ہے نہ حادث ہے، تو وہ محال ہے، کیونکہ طریان سفیدی سے پہلے کہا جائے کہ سیاہی معدوم ہے تو یہ غلط ہوگا اور اس کے بعد یہ کہا جائے کہ وہ معدوم ہے تو یہ درست ہوگا، کیونکہ وہ لامحالہ طاری ہے، اور یہی طاری، معقول ہے تو جائز ہوگا کہ اسے قدرتِ قادر کی طرف منسوب کیا جائے۔

(۲) فلاسفہ کے نزدیک بعض اعراض ایسے ہیں جو بغیر کسی ضد کے معدوم ہو جاتے ہیں، کیونکہ یہ حرکت ان کے عدم کے لیے ہوتی ہے ان کی ضد کی حرکت نہیں، اور اس کے اور سکون کے مابین جو تقابل ہے وہ گویا کہ ملکہ اور عدم کا مقابلہ ہے، یعنی وجود و عدم کا مقابلہ، اور سکون کے معنی عدم حرکت کے ہیں، پس جب حرکت معدوم ہو جائے گی، تو سکون تو طاری نہیں ہوگا، جو اس کا ضد ہے اور وہ عدم محض ہے، ایسی ہی وہ صفات جو از قبیل استکمال ہیں جیسے کہ آنکھ کی رطوبتِ جلیدیہ میں محسوسات کی تصویروں کا چھپنا، بلکہ معقولات کی تصویروں کا ذہنِ مدرکہ میں چھپنا، کیوں کہ اس عمل کا مطلب یہ ہے کہ کسی وجود کا افتتاح کیا جا رہا ہے، بغیر اس کی ضد کے زوال کے، اور وہ (یعنی تصویریں) جب معدوم ہو جائیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ان کا وجود زائل ہو گیا بغیر کسی ضد کے تعاقب کے، گویا ان کا زوال عبارت ہے عدم محض سے جو طاری ہوا ہے۔ لہذا عدمِ طاری کا وقوع سمجھ

میں آگیا یعنی معقول ہو گیا، اور جس چیز کا بذاتہٖ واقع ہونا سمجھ میں آسکتا ہے (چاہے وہ کوئی چیز ہو) اس کا قدرتِ قادر کی طرف منسوب ہونا بھی سمجھ میں آسکتا ہے۔

پس یہ ظاہر ہو گیا کہ جب کبھی کسی حادث کا واقع ہونا ارادۂ قدیم سے تصوّر کیا جاسکتا ہے تو کسی واقع کے عدم یا وجود ہونے کی حالتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ (۳)

فلاسفہ کے اس قول کی تلبیس کے بیان میں کہ خدائے تعالیٰ فاعل و صانع عالم ہے اور عالم اسی کے فعل و صنعت سے ظہور میں آیا ہے ان کا یہ بیان محض ظاہری قیمت رکھتا ہے حقیقی نہیں۔

دہریوں کو چھوڑ کر تمام فلاسفہ اس بات پر متفق ہیں کہ کائنات کے لیے صانع کا وجود ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی صانع عالم ہے اور اس کا فاعل بھی ہے، اور کائنات اسی کی صنعت و فعل سے ظہور پذیر ہوئی ہے۔ مگر ان کے اصول کی بنا پر یہ بیان ایک قسم کی تلبیس ہے، کیونکہ ان کے اصول کے لحاظ سے تو عالم کا صانع ہونا ہی نہیں چاہیے، اور اس کی تین وجوہ ہیں:

ا۔ ایک وجہ کا تعلق تو خود فاعل کی ماہیت سے ہے۔

ب۔ دوسری کا تعلق خود فعل کی ماہیت سے ہے۔

ج۔ ایک وجہ وہ ہے جو فعل و فاعل کی درمیانی نسبت سے تعلق رکھتی ہے۔

(ا) جس وجہ کا تعلق فاعل کی ماہیت سے ہے وہ یہ ہے کہ صانع عالم کا صاحب ارادہ و صاحب اختیار کل ہونا ضروری ہے، جو اپنی مشیت میں آزاد ہو، مگر ان کے پاس اس کی ہستی ایسی نہیں ہے، اس کا کوئی ارادہ ہی نہیں، بلکہ ارادہ اس کی کوئی صفت ہی نہیں ہے، جو کچھ بھی اس سے صادر ہوتا ہے، وہ لزومی اور اضطراری طور پر ہوتا ہے دوسرے یہ کہ عالم قدیم ہے، حادث جو ہے وہ محض فعل ہے۔

تیسرے یہ کہ خدائے تعالیٰ ان کے نزدیک ہر اعتبار سے ایک ہے اور ایسے ایک سے صرف ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے، اور عالم تو مختلف چیزوں سے مرکب ہے، وہ

اس سے کیسے صادر ہو سکتا ہے؟ اب ہم آگے ان کی ان تینوں وجوہ پر روشنی ڈالیں گے۔ اور ساتھ ساتھ یہ بھی بتلائیں گے کہ ان کے دلائل کس قدر مغالطہ آمیز ہیں۔

تردید وجہ اول:

ہم کہتے ہیں کہ فاعل عبارت اس ہستی سے ہے جس سے فعل، ارادۂ فعل کے ساتھ صادر ہوتا ہے، علی السبیل الاختیار، اور شے مقصود کے علم کے ساتھ صادر ہوتا ہے، اور تمہارے پاس تو عالم خدائے تعالیٰ سے ایسے صادر ہوتا ہے جیسا کہ معلول علت سے، گویا صادر ہونا لازم و ضروری ہے اور اس کا دفع ہونا خدائے تعالیٰ سے متصور نہیں ہو سکتا۔ عالم کا لزوم اس کی ذات سے ایسا ہی ہے، جیسا کہ کسی شخص کے سایہ کا لزوم اس کی ذات سے، یا نور کا لزوم سورج سے، اور ظاہر ہے کہ اس کو کسی چیز کا فعل قرار نہیں دیا جا سکتا اس کی مثال تو ایسی ہے جیسے کوئی کہے کہ روشنی، چراغ کا فعل ہے اور سایہ شخص کا فعل ہے، تو اس میں جواز کا تکلف پایا جائے گا، اور یہ جواز حدود سے خارج سمجھا جائے گا، یا یہ کہا جائے گا کہ اس نے ان الفاظ کو بطریق استعارہ استعمال کیا ہے، جو مستعار لہٗ اور مستعار منہ کے درمیان وصف واحد کی شارکت کے وقوع پر منتفی ہو رہا ہے اور وہ یہ کہ فاعل سبب ہے علی الجملہ، جیسے چراغ روشنی کا سبب ہے اور سورج نور کا، لیکن فاعل کو فاعل صانع محض سبب کی بنا پر نہیں کہا جا سکتا، بلکہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ علیٰ وجہ مخصوص سبب ہے، یعنی ارادہ و اختیار کی وجہ سے سبب ہے، جیسے کوئی کہے کہ دیوار فاعل نہیں ہے، اور پتھر فاعل نہیں ہے اور جماد (جسم غیر نامی) فاعل نہیں ہے، فعل تو جاندار کا کام ہے، کوئی اس کا انکار نہیں کر سکتا، اور کوئی اس کو جھوٹا نہیں کہہ سکتا، لیکن فلاسفہ کی رائے میں پتھر کا بھی ایک فعل ہے، اور وہ ثقل و گرانی یا میل جانب مرکز ہے۔ اسی طرح آگ کا بھی فعل ہے، اور وہ حرارت کا پیدا کرنا ہے۔ ان کا یہ یقین ہے کہ جو چیز خدا سے صادر ہوتی ہے وہ ان تمام اشیاء کے مشابہ ہے۔ لیکن یہ ایک فضول سی بات ہے۔

اگر کہا جائے کہ ہر موجود بذاتہ واجب الوجود نہیں ہوتا، بلکہ وہ موجود بغیرہ ہوتا ہے تو ہم اس چیز کا نام "مفعول" رکھتے ہیں اور اس کے سبب کو "فاعل" کہتے ہیں۔ ہمیں اس کی فکر نہیں کہ سبب فاعل بالطبع ہے یا بالارادہ ہے، جیسا کہ تم اس کی فکر نہیں کرتے کہ فاعل بالوسیلہ ہے یا بغیر وسیلہ، بلکہ فعل ایک جنس ہے اور اس کی تقسیم دو نوع میں کی جاتی ہے۔ ایک وہ جو بوسیلہ واقع ہوتا ہے، دوسرا وہ جو بغیر وسیلہ واقع ہوتا ہے، نیز جنس ہونے ہی کے اعتبار سے اس کی تقسیم اور دو طرح ہو سکتی ہے، ایک وہ جو بالطبع واقع ہوتا ہے، دوسری وہ جو بالاختیار واقع ہوتا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ جب ہم "کیا" کہتے ہیں اور اس سے فعل بالطبع مُراد لیتے ہیں تو یہ لفظ ہمارے عام لفظ "کیا" کا متناقض نہیں ہوتا، بلکہ نوع فعلیت ہی کا ایک بیان ہوتا ہے جیسا کہ ہم کہیں "کیا" اور اس سے بلاوسیلہ کرنے کا ارادہ کریں، تو یہ بوسیلہ کرنے کا متناقض نہیں ہوگا، بلکہ عام لفظ "کیا" کی ایک نوع اور ایک بیان ہوگا، اور جب ہم کہتے ہیں "کیا" اور اس سے بالاختیار کرنا مُراد لیتے ہیں تو یہ تکرار نہیں ہوگی، جیسے ہم کہیں "حیوان انسان" (تو اس میں عام اور خاص مفہوم کی شرکت سے متناقض نہیں ہے اسی طرح) لفظ مذکور نوع فعلیت کا ایک بیان ہوگا، جیسے ہم کہیں کہ بوسیلہ "کیا"۔ اگر ہمارا قول "کیا" ارادہ کا متضمن ہے اور ارادہ فعل کی ذاتیت سے تعلق رکھتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ فعل ہے، تو ہمارا قول "کیا" بالطبع متناقض ہوگا جیسا کہ "کیا" اور "نہیں کیا"، تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ تسمیہ فاسد ہے، کیونکہ ہر مسبّب کو ہر لحاظ سے فاعل کہنا جائز ہو سکتا ہے نہ ہر مسبّب مفعول ہو سکتا ہے، اگر ایسا ہو تو یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ جماد کے لیے فعل نہیں ہے اور فعل صرف حیوان کے لیے ہے، اور یہ بات تو مسلّم ہے کہ جماد کا بھی فعل ہوتا ہے، مگر صرف بطور استعارہ اس کو فاعل کہا جاتا ہے، جیسا کہ "طالب" کو علیٰ سبیل المجاز "مرید" کہا جاتا ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں پتھر لڑھکتا ہے، کیونکہ وہ مرکز کا ارادہ کرتا ہے، اور اس کا طالب ہوتا ہے، اور طلب و ارادہ حقیقت میں تصور نہیں کئے جا سکتے جب تک کہ شے مقصود و مطلوب کے علم کے ساتھ اس کا تصور نہ ہو، اور سوائے جاندار کے اور کسی کے ساتھ ارادے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ رہا تمہارا قول کہ

لفظ "کیا" عام ہے اور وہ بالطبع اور بالارادہ دونوں حالتوں میں تقسیم ہوتا ہے تو یہ غیر مسلم ہے، جیسے کوئی کہے "ارادہ کیا" لفظ عام ہے اور دو حالتوں میں تقسیم ہوتا ہے ایک وہ ہے جس میں کوئی شخص ارادہ کرتا ہے، شئے مقصود کے علم کے ساتھ دوسری میں ارادہ تو کرتا ہے مگر شئے مقصود کا علم نہیں، تو ایسا کہنا فاسد ہوگا، کیونکہ ارادہ ضرورتاً علم ہی کو متضمن ہوتا ہے، ایسا ہی فعل ضرورتاً ارادے ہی کو متضمن ہوتا ہے۔

رہا تمھارا قول کہ لفظ "کیا" بالطبع پہلی حالت کا نقیض نہیں ہے تو عرض ہے کہ ایسا نہیں، حقیقت میں وہ اس کا نقیض ہی ہے مگر اس کا نقیض ہونا سطحی نظر میں پایا نہیں جاتا اور طبع اس سے شدت کے ساتھ نفور نہیں کرتی، کیونکہ وہ مجازاً باقی رہتا ہے، اور جبکہ وہ ہر اعتبار سے مُسبّب ہوتا ہے اور فاعل بھی مُسبّب ہے تو مجازاً اس کا نام فعل رکھا گیا ہے۔

اور جب یہ کہا جائے کہ "بالاختیار کیا" تو وہ تحقیقی تکرار کہلائے گی، جیسا کہ کہیں "ارادہ کیا" اور وہ اپنی شئے مقصود سے واقف ہے، البتہ اس کا تصور تب نہ ہوگا جبکہ کہا جائے صرف "کیا" مجازی طور سے، اور جب حقیقی طور پر "کیا" کہا جائے تو نفس کو اس قول سے کہ "بالاختیار کیا" ہے نفور نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے معنی حقیقی طور پر کرنے کے ہوں گے، نہ کہ مجازی طور پر جیسا کہ کوئی کہے "زبان سے بات کی" یا "آنکھ سے دیکھا" تو جائز نہ ہوگا کہ اس کے معنی میں دل کی نظر (یعنی شعوری نظر) کو مجازی طور پر سمجھا جائے، ایسا ہی ہاتھ اور سر کی حرکت کے بارے میں گفتگو ہو، مثلاً کوئی کہے کہ "اس نے اپنے سر سے کہا" یعنی اشارہ کیا، تو یہی وجہ ہے کہ اگر کہا جائے کہ زبان سے کہا اور آنکھ سے دیکھا تو یہ بُرا نہ ہوگا۔ اس کے معنی نفیِ احتمالِ مجاز کے ہوں گے اور یہ قدم کی لغزش کا مقام ہے یہاں ان اغبیا کی دھوکا دہی سے ہوشیار رہنا چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ فاعل کو فاعل کا نام رکھنا لغوی اعتبار سے ہے، ورنہ عقلی طور پر تو ظاہر ہوتا ہے کہ جو چیز کسی چیز کا سبب ہوتی وہ دو طرف منقسم ہوتی ہے، یا تو وہ ارادی طور پر سبب ہوتی ہے

یا غیر ارادی طور پر، البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ فاعل کو فاعل کہنا دونوں قسموں میں حقیقی طور پر ہے یا نہیں؟ اس کے انکار کی کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ عرب کہتے ہیں اَلنَّارُ تُحْرِقُ آگ جلاتی ہے وَالسَّیْفُ یَقْطَعُ تلوار کاٹتی ہے۔ وَالثَّلْجُ یُبَرِّدُ برف ٹھٹھراتا ہے وَالسقمونیا یسہل سقمونیا اسہال لاتی ہے والخبز یشبع روٹی سیر کرتی ہے والماء یروی پانی پیاس بجھاتا ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں "مارتا ہے" اس کے معنی یہ ہیں کہ مارنے کا فعل اس سے سرزد ہوتا ہے۔ ہمارا کہنا کہ جلاتا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ جلانے کا کام کرتا ہے، ایسا ہی کہنا کاٹتا ہے یعنی کاٹنے کا کام کرتا ہے، اگر تم کہو کہ یہ سب مجازی ہے تو یہ ایک قسم کی بے سند بات ہوگی۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ سب بطریق مجاز ہے اور فعل حقیقی تو وہی ہوتا ہے جو بالارادہ ہو، اس کی دلیل یہ ہے کہ مثلاً ہم کوئی حادث فرض کریں جس کا حصول دو امر پر موقوف ہو، ایک ارادی دوسرا غیر ارادی، تو عقل فعل کو ارادے ہی کی طرف نسبت دے گی، اور لغوی طور پر بھی ایسا ہی سمجھا جائے گا جیسے کہا جائے کہ ایک انسان آگ میں ڈالا گیا اور وہ مرگیا تو ڈالنے والا قاتل ہوگا نہ کہ آگ، اور یہ کہا جائے کہ فلاں شخص نے اس کو قتل کیا تو یہی بات صحیح ہوگی، اگر اسم فاعل کا اطلاق صاحب ارادہ اور بے ارادہ دونوں پر برابر سمجھا جائے اور ایک کو حقیقی طور پر، اور دوسرے کو بطور استعارہ (یعنی مجازی طور پر) نہ سمجھا جائے، تو کیوں لغوی اور عرفی وعقلی اعتبار سے قتل کو صرف صاحب ارادہ سے منسوب کیا جاتا ہے؟ حالانکہ آگ ہی عمل قتل کی علت قریبی ہے، اور آگ میں گرانے والے شخص کا فعل کچھ نہیں سوائے اس کے کہ مقتول اور آگ کو ایک جگہ جمع کردے، مگر ایسا نہیں، بلکہ اس کو اور آگ کو ایک جگہ جمع کرنے کا فعل بالارادہ ہوتا ہے اور آگ کی تاثیر بلا ارادہ ہوگی، گو وہ بھی قاتل کہلائے، البتہ اس کا یہ قاتل کہلانا استعارہ کے طور پر ہوگا، لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ فاعل وہی ہوگا جس سے فعل ارادہ کے ساتھ صادر ہو، اسی طرح اگر کائنات کے فعل میں اللہ تعالیٰ صاحب ارادہ اور صاحب اختیار نہ سمجھا جائے تو وہ صرف مجازی طور پر صانع اور فاعل سمجھا جائے گا۔

اگر کہا جائے کہ ہم خدائے تعالیٰ کے فاعل ہونے سے یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ اپنے سوائے ہر موجود کے وجود کا سبب ہے، اور عالم کا قوام اسی سے ہے، اور وجودِ باری تعالیٰ نہ ہو تو وجود عالم کا تصور بھی نہیں ہو سکتا، اگر باری تعالیٰ کا عدم فرض کیا جائے تو عالم کا عدم ثابت ہوگا، جیسا کہ اگر سورج کا عدم فرض کیا جائے تو نور کا عدم بھی ماننا ہوگا، اسی طرح ہم خدا کو فاعل سمجھتے ہیں، اگر مخالف انکار کرتا ہے کہ اس معنی میں فعل ثابت نہیں ہوتا تو اس کو دوسرا لفظ اختیار کرنا چاہئے۔

ہمارا جواب یہ ہوگا کہ ہماری غرض یہ بتلانا ہے کہ اس معنی پر ہم فعل و صنعت کے لفظوں کا اطلاق نہیں کر سکتے، فعل و صنعت کے معنی وہی ہیں جو حقیقی طور پر ارادے سے صادر ہونے کے ہوتے ہیں، اور تم حقیقت میں فعل کے معنی کی نفی کر چکے ہو، اور تحمل اسلامی کے مظاہرے میں محض لفظ کا اظہار کر رہے ہو، کسی مذہب کو بے معنی الفاظ کے استعمال پر سراہا نہیں جا سکتا، اس کی صراحت کر دو کہ خدائے تعالیٰ کا کوئی فعل نہیں ہوتا، تاکہ دینِ اسلام سے تمہارے معتقدات کا پردہ چاک ہو جائے۔ تلبیس سے کام نہ لو یہ کہتے ہوئے کہ خدائے تعالیٰ صانع عالم ہے اور عالم اس کی صنعت ہے، تمہارے پاس تو صرف الفاظ کا ذخیرہ ہے، حقیقت کی نفی ہے، اور اس مسئلہ (یعنی اس فصل) سے مقصود تمہاری اس تلبیس کی پردہ دری ہے۔

دوسری وجہ

فلاسفہ کے اصول کی بنیاد پر "عالم" "اللہ تعالیٰ کا فعل ثابت نہیں ہو سکتا، کیونکہ فعل کی شرط ان کے ہاں معدوم ہے، فعل عبارت ہے "احداث کائنات" سے اور کائنات تو ان کے پاس قدیم ہے، حادث نہیں، اور فعل کے معنی ہیں بذریعہ احداث شے کو عدم سے وجود میں لے آنا، اور اس کا قدیم میں تصور نہیں ہو سکتا، کیونکہ موجود کی ایجاد ممکن نہیں، اس وقت شرط فعل یہ ہوگی کہ عالم حادث ہو، مگر عالم تو ان کے پاس قدیم ہے۔ پھر یہ کیسے خدا کا فعل ہوگا؟

اگر کہا جائے کہ حادث کے معنی ہیں "موجود بعد عدم" تو ہم یہ بحث کرتے ہیں کہ فاعل نے

جب حادث کیا تو صدور میں آنے والا (یعنی عالم) اس سے ضرور متعلق تھا، اگر متعلق تھا تو وجودِ مجرد کی حیثیت سے تھا یا عدمِ مجرد کی حیثیت سے؟ یا دونوں حیثیتوں سے؟ اور یہ کہنا تو باطل ہے کہ اس سے متعلق چیز عدمِ سابق ہے، کیونکہ فاعل کا اثر عدم پر نہیں ہو سکتا، اور عدم اس حیثیت سے کہ وہ عدم ہے کسی فاعل کا محتاج بھی نہیں ہو سکتا تو اب یہی کہا جائے گا کہ وہ بحیثیتِ موجود اس سے متعلق ہوتا ہے۔ اور اس سے صادر ہونے والی چیز وجودِ مجرد ہے، اور اس کی ذات وہ ہے جس کی طرف سوائے وجود کے کسی چیز کی نسبت نہیں دی جا سکتی، اگر وجود کو دائمی فرض کیا جائے تو نسبت کو بھی دائمی فرض کرنا ہوگا، اور اگر یہ نسبت دائمی سمجھی جائے تو منسوب الیہ تو زیادہ فاعل اور زیادہ دوام کی تاثیر رکھنے والا ہوگا، کیونکہ وہ فی الحال فاعل کے ذریعے عدم سے متعلق نہیں ہوتا ہے، باقی رہا یہ کہنا کہ اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے اس سے متعلق ہے، اور حادث ہونے کے معنی تو یہی ہیں کہ وہ عدم کے بعد وجود میں آیا ہے، حالانکہ عدم اس سے متعلق نہیں ہوا، اگر عدم کی سبقت وجود پر وصفاً لی جائے، اور یہ کہا جائے کہ اس سے متعلق مخصوص وجود ہے نہ کہ ہر وجود، اور وہ وجود مسبوق بالعدم ہے تو یہ کہا جائے گا کہ اس کا مسبوق بالعدم ہونا فاعل کے فعل کی وجہ سے نہیں ہے، یہ وجود تو وہ ہوگا جس کا صدور فاعل سے اسی وقت متصور ہوگا جبکہ عدم کو اس پر سابق مانا جائے اور عدم کی سبقت فاعل کے فعل کی چیز نہیں ہے، لہٰذا اس کا مسبوق بالعدم ہونا، فاعل کا فعل ہو سکتا ہے نہ اس سے تعلق رکھتا ہے، پس اس کی شرط اس کے فعل ہونے پر ایسی شرط ہے جو فاعل کو اس میں غیر موثر بنا دیتی ہے۔

رہا تمھارا یہ قول کہ موجود کی ایجاد ممکن نہیں، تو اگر اس سے تمھاری مُراد یہ ہے کہ عدم کے بعد وجود از سرِ نو، دوبارہ نہیں ہو سکتا تو صحیح ہے، اور اگر یہ مُراد ہے کہ وہ اپنے موجود ہونے کی حالت میں موجد کی وجہ سے موجود نہیں ہوتا تو یہ ہم یہ ظاہر کر چکے ہیں کہ وہ اپنے موجود ہونے کی حالت میں موجود ہو سکتا ہے نہ کہ معدوم ہونے کی حالت میں، تو شئے بھی اسی وقت موجود ہوگی جب کہ فاعل اس کا موجد ہو، اور بحالتِ عدم، فاعل اس کا

موجود تو نہیں ہو سکتا، اس کے وجود کی صورت ہی میں ہو سکتا ہے، اور ایجاد کا قریب قریب مطلب ہی یہ ہے کہ فاعل اس کو موجود کر رہا ہے اور مفعول موجود ہو رہا ہے کیونکہ وہ عبارت ہے نسبتِ موجد کی موجد کی طرف، اور یہ سب چیزیں وجود کے ساتھ ہی ہوں گی نہ کہ اس سے پہلے، لہٰذا ایجاد موجد ہی کے ساتھ ہو گی، اگر ایجاد سے مراد وہ نسبت ہے جس سے فاعل موجد ٹھیرتا ہے اور مفعول موجود۔ اس لیے ہمارا یہ فیصلہ ہے کہ عالم خدائے تعالیٰ کا ازلی اور ابدی فعل ہے، اور کوئی حالت ایسی نہیں جس کا خدائے تعالیٰ فاعل نہ ہو، کیونکہ وجود فاعل سے ربط رکھتا ہے، اگر یہ ربط ہمیشہ رہتا ہے تو وجود بھی ہمیشہ رہے گا، اگر منقطع ہو جاتا ہے تو وجود بھی منقطع ہو جائے گا، ایسا نہیں جیسا کہ تم سمجھتے ہو کہ اگر باری تعالیٰ کا عدم فرض کیا جائے تو عالم باقی رہتا ہے، کیونکہ تم گمان کرتے ہو کہ وہ ایک بانی کی طرح ہے، بنائے عمارت کے ساتھ، اور وہ بانی کو معدوم سمجھتا اور بنا کو باقی سمجھتا ہے، بنا کی بقا بانی کی وجہ ہی سے نہیں ہے بلکہ اس کی ترکیب میں یبوست ممسکہ (روک رکھنے والی خشکی) کی وجہ سے ہے اور اگر اس میں قوت مُمسکہ، جیسے پانی، نہ ہو تو شکل حادث کی بقا کا تصور باوجود اس کے لیے فعل فاعل کے نہیں ہو سکتا۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ فعل جو فاعل سے متعلق ہوتا ہے وہ بحیثیت اس کے حدوث کے ہوتا ہے نہ کہ بحیثیت اس کے عدم سابق کے، اور نہ صرف موجود ہونے کی حیثیت کے، وہ فاعل سے اس کی اپنی دوسری حالت وجود میں متعلق نہیں ہوتا، یعنی جب کہ وہ ایک موجود تھا، بلکہ اس کی اپنی حالت حدوث میں اس سے متعلق ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ نام ہے حدوث و خروج کا عدم سے وجود کی طرف، اگر اس سے معنیٰ حدوث کی نفی کر دی جائے تو اس کا فعل ہونا امر معقول نہیں ہو سکتا، ---------

--------- اور نہ فاعل کے ساتھ اس کا تعلق معقول ہو سکتا ہے، تمھارے قول کی بنا پر اس کا حادث ہونا تو اس کے مسبوق بالعدم ہونے کے معنی پر محمول کیا جائے گا، اور اس کا مسبوق بالعدم ہونا فاعل کا فعل یا صانع کی صنعت نہیں ہو سکتا، لیکن وہ اپنے وجود کی تکوین کے لیے فعل فاعل ہی کی شرط کا تابع ہے، یعنی اس کا

مسبوق بالعدم ہونا، اور جو وجود کہ مسبوق بالعدم نہ ہو بلکہ دائمی ہو تو وہ فاعل کے فعل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور ہر وہ چیز جو اپنے فعل ہونے پر بحیثیت فعل مشروط نہیں ضروری ہے کہ فاعل ہی کا فعل ہو، اور فاعل کی ذات، اس کا علم اور اس کا ارادہ اور اس کی قدرت اس کے فاعل ہونے کے لیے شرط نہیں، اور یہ فاعل کے اثر سے نہیں ہے، اور نہ فعل بغیر موجود کے سمجھ میں آسکتا ہے، لہذا فاعل کا وجود اس کے علم، اس کے ارادے اور اس کی قدرت کی طرح فاعل ہونے کے لیے بطور شرط ہوگا، خواہ یہ فاعل کی نسبت کا نتیجہ ہو یا نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ تم نے فعل کے فاعل کے ساتھ ہونے اور اس سے غیر متاثر ہونے کے جواز کا اعتراف تو کرلیا، اب یہ لازم آتا ہے کہ اگر فعل حادث ہوگا تو فاعل بھی حادث ہوگا، اور اگر وہ قدیم ہوگا تو فاعل بھی قدیم ہوگا، اگر تم نے فاعل کے فعل کو تاخر زمانہ کے ساتھ مشروط کیا ہے تو یہ محال ہے، کیونکہ مثلاً کوئی پانی میں ہاتھ ہلاتا ہے تو ساتھ ہی پانی کا ہلنا بھی ضروری ہے، پانی تو پہلے ہلے گا نہ بہت بعد، کیونکہ اگر اس کے بہت دیر بعد ہلے تو ہاتھ کا کسی مقام پر ہونا سمجھ میں نہ آئے گا، اور اگر پہلے ہلے تو گویا اس ہلنے کا تعلق ہاتھ سے نہیں ہے، اس کا اس کے ساتھ ہی ہونا اس کا معلول ہے، اور فعل اسی کی وجہ سے ہے، اگر ہم فرض کریں کہ ہاتھ قدیم سے پانی میں ہل رہا ہے تو گویا پانی کا ہلنا بھی اس کے ساتھ ساتھ ہمیشہ سے ہے، باوجود اپنی ہمیشگی کے وہ اس کا معلول و معقول ہے، اس کی دوامیت کا مفروضہ محال نہیں ہوسکتا، عالم کی ایسی ہی نسبت خدائے تعالیٰ کے ساتھ ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم فعل کا فاعل کے ساتھ ہونا محال نہیں سمجھتے، ہم فعل کو حادث سمجھتے ہیں جیسا کہ پانی کا ہلنا، یہ عدم سے حادث ہوا ہے تو جائز ہوگا کہ فعل ہو، چاہے ذات فاعل سے متاخر بعید ہو یا قریب ہو، البتہ ہم محال جس بات کو سمجھتے ہیں وہ فعل کا قدیم ہونا ہے، کیونکہ جو چیز عدم سے حادث نہ ہوگی تو اس کا نام فعل رکھنا ایک مجازی بات ہوگی نہ کہ حقیقی، رہ گئی معلول اور علت کی

ساتھ داری، تو دونوں کا حادث ہونا بھی جائز ہوسکتا ہے اور دونوں کا قدیم ہونا بھی، مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ علم قدیم ذات قدیم سبحانہ کی بحیثیت اس کے عالم ہونے کے علت ہے، اس میں کوئی موقع اعتراض کا نہیں ہے، اعتراض اس چیز پر ہے جو فعل کہلایا جاتا ہے، کیونکہ معلول علت کو فعل علت نہیں کہا جاسکتا مگر مجازاً، ہاں جو چیز فعل کہلاتی ہے اس کی شرط یہ ہے کہ عدم سے حادث ہو، اگر کوئی جائز رکھنے والا قدیم دائم الوجود کو اس کے غیر کا فعل بتلانا جائز رکھے تو یہ جواز ایک قسم کا استعارہ ہوگا، اور تمہارا یہ قول کہ اگر ہم پانی کی حرکت کو انگلیوں کے ساتھ قدیم دائم فرض کریں تو "پانی کی حرکت .... فعل کی تعریف سے خارج نہیں ہوسکتی" ایک قسم کا دعویٰ ہے، کیونکہ انگلیوں کا تو کوئی ذاتی فعل نہیں ہے، البتہ فاعل جو ہے وہ انگلیوں والا ہے، جو صاحب ارادہ ہے اگر ہم اس کو قدیم فرض کریں تو انگلیوں کی حرکت تو اس کا فعل ہوگی، اس حیثیت سے کہ ہر جزء حرکت جو عدم سے حادث ہو اس اعتبار سے فعل ہوگا، رہی پانی کی حرکت، تو ہم یہ نہیں کہتے کہ وہ اسی شخص کا فعل ہے جس نے اپنا ہاتھ پانی میں ہلایا، بلکہ وہ اللہ سبحانہ کا فعل ہے، اور کسی صورت پر بھی ہو فعل ہے، اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے، الا اس کے کہ وہ دائم الحدوث ہے، وہ بھی فعل ہے، اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے۔

اگر کہا جائے کہ: جب تم نے فاعل کی طرف فعل کے نسبت کا اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ساتھ موجود رہتا ہے اعتراف کرلیا، اور مان لیا کہ یہ ویسی ہی نسبت ہے جیسی کہ معلول کی علت کے ساتھ ہوتی ہے، اور تم علت کی نسبت میں تصور دوام کو بھی تسلیم کرچکے ہو، تو ہم کہتے ہیں کہ ہماری مراد عالم کے فعل ہونے سے ہے۔ اس کا معلول دائم النسبتہ ہونا خدائے تعالیٰ کا، اگر تم اس کا فعل نام نہیں رکھتے ہو تو پھر کوئی دوسرا نام رکھ لو۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ اس فصل سے ہمارا مدعا یہی ثابت کرنا ہے کہ تم لوگ اسماء کے تجمل سے بے تحقیق کام چلاتے ہو، اور حقیقت میں تمہارے پاس خدائے تعالیٰ

فاعلِ حقیقی نہیں ہے، اور نہ عالم اس کا فعل حقیقی ہے، اور اس اسم کا اطلاق مجازی طور پر کرتے ہو نہ کہ حقیقی طور پر، اور یہ صاف ظاہر ہو چکا ہے۔

تیسری وجہ

اس بارے میں یہ ہے کہ فلاسفہ کے اصول کی بنا پر عالم خدائے تعالیٰ کا فعل نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ فعل و فاعل کے درمیان ایک شرطِ مشترک بتلاتے ہیں وہ یہ ہے کہ "ایک سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے" اور مبدأ اول تو ہر صورت سے ایک ہے، اور کائنات مختلف چیزوں سے مرکب ہے، تو اس اصول کے اعتبار سے تصور نہیں کیا جا سکتا کہ عالم ان کے نزدیک خدا کا فعل ہے۔

اگر کہا جائے کہ: عالم سارے کا سارا خدا تعالیٰ سے بغیر واسطہ صدور نہیں پایا ہے، بلکہ اس سے جو صادر ہوا ہے وہ وجودِ واحد ہی ہے جو اوّل مخلوقات بھی ہے اور جسے "عقل مجرد" بھی کہا جاتا ہے، اور جو جوہر مجرد ہے اور قائم بالذات ہے، غیر متحیز ہے، اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اپنے مبدا کو پہچانتا ہے، شریعت کی زبان میں اسے فرشتہ کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، پھر اس سے تیسری چیز صادر ہوتی ہے، تیسری سے چوتھی، اسی طرح توسط در توسط موجودات کی کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔

فعل کے اس اختلاف و کثرت کی چند صورتیں ہوں گی:

(۱) یا تو یہ قوائے فاعلہ کے اختلاف کی وجہ سے ہوگا جیسے کہ ہمارے افعال جو قوت شہوانی کے تابع ہوتے ہیں قوتِ غضبی سے مختلف ہوتے ہیں۔

(۲) یا یہ اختلاف مواد کی وجہ سے ہوگا جیسا کہ دھوپ، دھلے ہوئے کپڑے کو سفید کر دیتی ہے، مگر انسان کے چہرے کو سیاہ کر دیتی ہے، اور بعض جواہر کو گلا دیتی ہے اور بعض کو جما کر سخت کر دیتی ہے۔

(۳) یا یہ اختلاف آلات کی وجہ سے ہوگا، جیسا کہ کوئی بڑھئی لکڑی کو آرے سے چیرتا ہے، بسولے سے چھیلتا ہے، اور برما سے سوراخ بناتا ہے۔

(۴) یا یہ اختلاف کثرت وسائط کی وجہ سے ہوگا، اس طرح کہ وہ تو کام ایک ہی کرے مگر

اس فعل سے دوسرا فعل ظہور میں آئے، اس طرح افعال کی کثرت ہوتی جائے۔

اور ان تمام اقسام کا صرف مبدأ اوّل میں ہونا محال ہے کیونکہ اس کی ذات میں اختلاف نہیں ہے۔ نہ دوئی ہے، نہ کثرت ہے، جیسا کہ توحید کے دلائل میں آگے بیان ہوگا، اور نہ وہاں مواد کا اختلاف ہے (اور یہ کلام مبدأ اوّل میں ہے جس کو مثلاً مادۂ اولیٰ فرض کیا جائے) اور نہ وہاں اختلاف آلات ہے کیونکہ خدائے تعالیٰ کے ساتھ اس کا ہم رتبہ کوئی وجود نہیں ہے (اور یہ کلام حدوث آلہ اولیٰ میں ہے) لہٰذا اس کے سوائے جو کچھ عالم میں اللہ تعالیٰ سے صادر ہوتا ہے بطریق توسط ہی صادر ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے بتلایا جا چکا ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ: اس سے یہ لازم آتا ہے کہ عالم میں ایک چیز کبھی مفردات سے مرکب نہیں ہو سکتی، بلکہ تمام موجودات اکائیاں یا مفردات ہی ہوتے ہیں، اور ہر اکائی دوسری اپنی مافوق اکائی کے لیے معلول ہے اور اس کے ماتحت اکائی کی علت ہے، یہاں تک کہ سلسلہ اس معلول تک آ ٹھیرتا ہے جس کا پھر کوئی معلول نہیں، جیسا کہ اس کے برعکس صورت میں سلسلۂ علت چلے گا، اور آخری علت بے علت ہوگی، حالانکہ ایسا نہیں ہے، جسم ان کے پاس مرکب ہوتا ہے دو چیزوں سے صورت[1] اور ہیولیٰ[2]، ان دونوں کے اجتماع سے ایک چیز بنتی ہے، اور انسان مرکب ہے جسم اور روح سے، مگر ایک وجود دوسرے سے وابستہ نہیں ہے۔ بلکہ دونوں کا وجود ایک دوسری ہی علت سے وابستہ ہوتا ہے، اور آسمان بھی ان کے نزدیک ایسا ہی ہے، یہ ایک ذی روح جرم جسم ہے جس کی روح نہ تو جسم سے حادث ہوئی ہے اور نہ جسم روح سے، بلکہ دونوں بھی ایک دوسری ہی علت سے صادر ہوئے ہیں، پھر یہ مرکبات کیسے وجود میں آئے؟ آیا ایک ہی علت سے؟ پھر سوال ترکیب علت کی طرف پلٹتا ہے، یہاں تک کہ (بربنائے ضرورت عقلی) مرکب اور بسیط تک جا پہنچتا ہے۔ کیونکہ مبدأ اوّل تو بسیط ہے، اور مبدأ آخر میں ترکیب ہے، اس سے تو یہ تصور ہوتا ہے کہ مرکب اور بسیط کا التقا ہوا ہے جب یہ ثابت ہوتا ہے تو پھر ان کا یہ قول باطل ہو جاتا ہے کہ "ایک سے صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے"۔

اگر کہا جائے کہ: جب ہمارا مذہب سمجھ لیا جائے تو اشکال رفع ہو جاتے ہیں، کیونکہ موجودات کی تقسیم دو قسموں میں ہوتی ہے۔ وہ[۱] جو کسی محل میں استقرار پاتے ہیں، جیسے اعراض و صور اور وہ[۲] جن کے لیے محل ضروری نہیں۔ آخر الذکر کی پھر دو قسمیں ہیں۔ وہ[۱] جو اپنے غیر کے لیے محل ہوتے ہیں جیسے اجسام وہ[۲] جن کے لیے کوئی محل نہیں، وہ موجودات جو جواہر قائمہ بالذات کہلاتے ہیں، ان کی تقسیم بھی دو میں ہوتی ہے۔ وہ[۱] جو اجسام پر اثر کرتے ہیں، ان کو ہم ارواح کہتے ہیں۔ وہ[۲] جو اجسام پر اثر نہیں کر سکتے بلکہ ارواح پر کرتے ہیں، انھیں ہم عقول مجردہ کہتے ہیں۔

وہ موجودات جو کسی محل ہی میں استقرار پا سکتے ہیں، جیسے اعراض، تو وہ حادث ہیں، ان کے لیے حادث علتیں بھی ہیں جو ایک مبدا کی طرف منتہی ہوتی ہیں، جو ایک صورت سے حادث ہے، اور ایک صورت سے دائم، وہ ہے "حرکت دوریہ" اور اس میں کوئی بحث نہیں ہے، البتہ بحث جس چیز میں ہے وہ ہیں اصول قائمہ بالذات جن کے لیے کوئی محل نہیں۔ اور وہ تین ہیں، اجسام[۱]، یہ سب میں ادنی ہیں۔ عقول مجردہ، یہ وہ ہیں جن سے اجسام کا تعلق نہیں ہوتا نہ بحیثیت فعل نہ بحیثیت انطباع، یہ سب میں اعلی ہیں۔ ارواح[۳]، ان کا درمیانی مرتبہ ہے، انہی سے اجسام کو ایک نوع کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ ہے تاثیر اور فعل کا تعلق، شرف کے لحاظ سے یہ قسم متوسط ہے۔ کیونکہ یہ عقول سے متاثر ہوتی ہیں۔ اور اجسام پر اثر کرتی ہیں۔

اجسام کی تعداد دس[۲] ہے: نو آسمان[۱]، دسواں آسمان وہ مادہ کہلاتا ہے جو مقعر فلک قمر کا حاشیہ ہوتا ہے۔ اور یہ نو آسمان جاندار ہوتے ہیں ان کو جسم اور روح ہوتی ہے، وجودی حیثیت سے ان کی حسب ذیل ترتیب ہے:

مبدأ اول سے اپنے وجود میں عقل اول نے فیضان پایا، اور وہ موجود قائم بالذات ہے، نہ تو جسم ہے اور نہ جسم میں منطبع ہوتی ہے، اپنی ذات کو جانتی ہے، اپنے مبدا کو بھی جانتی ہے، اس کا نام ہم عقل اول رکھتے ہیں، (اور نام رکھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے) چاہو تو اسے فرشتہ کہہ لو یا عقل کہہ لو یا جو چاہو کہو، اس کے وجود سے پھر تین چیزیں لازمی

طور پر پھوٹتی ہیں: عقل، روحِ فلکِ اقصیٰ، (یعنی نواں آسمان) اور جرمِ فلکِ اقصیٰ۔ پھر عقلِ ثانی سے عقلِ ثالث، اور روحِ فلکِ کواکب اور جرمِ فلکِ کواکب پھوٹتے ہیں، پھر عقلِ ثالث سے عقلِ رابع اور روحِ فلکِ زحل، اور جرمِ فلکِ زحل، پھر عقلِ رابع سے عقلِ خامس، اور روحِ فلکِ مشتری اور جرمِ فلکِ مشتری، اسی طرح چلتے چلتے آخری عقل سے، معمولی عقل، اور روحِ فلکِ قمر اور جرمِ فلکِ قمر پھوٹتے ہیں۔ آخری عقل کا نام ہے "عقلِ فعال"، اس سے فلکِ قمر کا حاشیہ پھوٹتا ہے، یہ حاشیہ ایک مادہ ہوتا ہے، جو عقلِ فعال اور طبائع فلک سے کون و فساد قبول کر سکتا ہے۔

اور مادے، حرکاتِ کواکب کی سبب مختلف قسم کے امتزاج حاصل کرتے رہتے ہیں اسی سے معدنیات و نباتات وحیوانات کا ظہور ہوتا ہے۔

یہ کوئی ضروری نہیں کہ عقل سے عقل لامتناہی طور پر پھوٹتی چلی جائے، کیونکہ یہ عقول مختلف الانواع ہیں، جو چیز کہ ایک کے لیے ثابت ہو دوسرے کے لیے لازمی نہیں۔

اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ مبدأ اوّل کے بعد عقول دس ہیں، اور افلاک نو۔

اور ان مبادی شریفہ کا مجموعہ (مبدا اوّل کے بعد) انیس ۱۹ ہوتا ہے۔ اور اس سے جو حاصل ہوتا ہے وہ یہ کہ عقول اوّل میں سے ہر عقل کے تحت تین چیزیں ہوتی ہیں، عقل، روحِ فلک، جرمِ فلک، تو ضروری ہے کہ اس کے مبدا میں لامحالہ تثلیث ہو، اور معلول اوّل میں تو کثرت کا تصور نہیں ہو سکتا، سوائے ایک صورت کے، وہ یہ کہ وہ اپنے مبدا کو جانتا ہے، اور اپنی ذات کو بھی جانتا ہے، اور وہ باعتبار اپنی ذات کے ممکن الوجود ہے، کیونکہ اس کے وجود کا وجوب اس کے غیر کے ساتھ ہے نہ کہ اس کی اپنی ذات کے ساتھ، اور یہ تین مختلف معانی ہوئے، اور معلولات ثلاثہ میں سے اشرف جو ہیں ان کو ان معانی میں سے اشرف ہی کی جانب منسوب ہونا چاہیے، اس لیے اس سے عقل کا صدور ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنے مبدا کو پہچانتی ہے، اور اسی سے روحِ فلک صادر ہوتی ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات کو پہچانتی ہے اور اسی سے جرمِ فلک صادر ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے۔

یہاں لازمی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ معلول اوّل میں پھر یہ تثلیث کیسے پیدا ہو گئی حالانکہ اس کا مبدا تو ایک ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ مبدا اوّل سے ایک کے سوا کچھ صادر نہیں ہوا، یعنی وہ ذات عقل جو اپنے آپ کو پہچانتی ہے، اور مبداٴ اوّل کے لئے ۔۔۔۔۔ یہ ضرورت لازم ہے۔ من جہت مبدا نہیں، کیونکہ عقل مبدا تو اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے، اور اس کے لیے مبدا اوّل سے امکان نہیں ہے۔ بلکہ وہ تو اپنی ذات کے لیے ہے، اور ہم ایک سے ایک ہی کا صدور بعید از قیاس نہیں سمجھتے، اور ذات معلول کے لیے (من جہت مبداٴ نہیں بلکہ خود اسی کی جہت سے) امور ضروریہ لازم ہوتے ہیں۔ چاہے اضافی ہوں یا غیر اضافی، اور اسی کے سبب سے کثرت پیدا ہوتی ہے، اور اسی سے کثرت کے وجود میں آنے کے لیے مبدا بنتا ہے، اور یہ اسی صورت پر ممکن ہے کہ مرکب کا بسیط کے ساتھ التقا ہو جائے۔ کیونکہ التقا ضروری بھی ہے، اور اس کے بغیر گریز نہیں۔ اور وہی ہے جس پر حکم لگایا جاتا ہے، یہ ہے فلسفیوں کے مذہب کا خلاصہ۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ :۔ یہ جو کچھ بھی تم نے ذکر کیا ہے محض تحکمات یا ظنیات ہیں؛ سچ تو یہ ہے کہ یہ ظلمات فوق ظلمات ہیں۔ اگر کوئی اس قسم کا خواب بیان کرے تو ایسے خواب کو اس کے سوءِ مزاج سے منسوب کیا جائے گا۔ اس قسم کے ظنون فاسدہ کو سائنس کا درجہ دیا جانا تعجب انگیز ہے۔

ان پر اعتراض تو بے شمار طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ مگر ہم چند ہی وجوہ ذیل میں درج کرتے ہیں :۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ :۔ تم جو دعویٰ کرتے ہو کہ معانی کثرت میں سے کوئی ایک معلول اوّل میں ممکن الوجود ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ اس کا ممکن الوجود ہونا، عین وجود ہے یا غیر وجود؟ اگر کہو کہ عین وجود ہی تو اس سے کثرت نہیں پیدا ہو سکتی، اگر کہو غیر وجود تو تم یہ کیوں نہیں کہتے کہ مبدا اوّل میں کثرت ہے، کیونکہ وہ موجود ہے، اور اسکے ساتھ واجب الوجود بھی ہے، لہذا وجوب وجود غیر نفس وجود ہے، اور اسی لئے اس کثرت کی وجہ سے مختلفات کا صدور اس سے جائز ہے اگر کہو کہ وجوب وجود کے معنی سوا موجود

کے کچھ نہیں ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ امکان وجود کے معنی سوائے وجود کے کچھ نہیں ہیں، پھر اگر تم کہو کہ، اس کا موجود ہونا جانا جا سکتا ہے، البتہ اس کا ممکن ہونا جو اس کا غیر ہے جانا نہیں جا سکتا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ایسا ہی واجب الوجود کا حال ہے کہ اس کے وجود کا جانا جانا ممکن ہے، البتہ اس کے وجوب کا پہچانا جانا ممکن نہیں، (الا اس کے کہ دوسری دلیل قائم کی جائے) اس وقت وہ اس کا غیر ہوگا، اور بالجملہ، وجود امر عام ہے، جو واجب اور ممکن میں منقسم ہوتا ہے، اگر کسی ایک قسم کا فصل زائد علی العام ہوگا تو دوسری قسم کا فصل بھی ایسا ہی ہوگا کوئی فرق نہیں۔

اگر کہا جائے کہ امکان وجود تو اس کے لیے اس کی ذات سے ہوتا ہے، البتہ اس کا وجود اس کے غیر سے ہوتا ہے، تو جو چیز کہ اس کے لیے اس کی ذات سے ہو، اور جو اس کے غیر سے ہو، دونوں ایک کیسے ہوں گے؟

تو ہم پوچھتے ہیں کہ: پھر وجوب وجود عین وجود کیسے ہوتا ہے؟ ممکن ہے کہ وجوب وجود کی نفی کی جا کر وجود کو ثابت کیا جائے، مطلقاً حقیقی وجود کے لیے وقت واحد میں کسی شے کی نفی اور اس کا اثبات دونوں ممکن نہیں، کیونکہ یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ وہ موجود ہے بھی اور نہیں بھی ہے، یا واجب الوجود ہے بھی اور نہیں بھی ہے، البتہ یہ کہنا ممکن ہے کہ وہ موجود ہے مگر واجب الوجود نہیں ہے، جیسا کہ یہ کہنا بھی ممکن ہے، کہ وہ موجود ہے مگر ممکن الوجود نہیں ہے۔ اس طریقے سے البتہ وحدت پہچانی جا سکتی ہے، پہلے طریقے سے نہیں پہچانی جا سکتی، اگر جیسا کہ فلاسفہ کا دعویٰ ہے یہ صحیح ہے کہ امکان وجود، وجود ممکن کے سوا کوئی شے ہے۔ معلول اول کو جو اپنے مبدا کا علم ہوتا ہے کیا وہ اس کے اپنے وجود کا عین ہے اور اس کے اپنے علم کا عین ہے یا ان دونوں کا غیر؟ اگر کہو کہ عین ہے تو اس کی ذات میں کثرت نہیں ہو سکتی، سوائے اس کے کہ اس کی ذات ہی کی تعبیر کثرت سے کی جائے، اگر اس کا غیر کہو، تو یہ کثرت مبدا اول میں موجود ہوگی کیونکہ وہ اپنی ذات کو جانتا ہے، اور اپنے غیر کو بھی، اگر دعویٰ کرتے ہو کہ اس کا اپنی ذات کو پہچاننا ہی اس کی عین ذات ہے، اور جب چیز کہ یہ نہیں جانتی کہ وہ اپنے

غیر کے لیے مبدا ہے تو وہ اپنی ذات کو بھی نہیں جان سکتی، کیونکہ عقل معقول کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے، لہذا وہ اپنی ذات ہی کی طرف منسوب ہوگی، تو ہم کہتے ہیں کہ معلول کا اپنی ذات کو جاننا ہی اس کی عین ذات ہے، کیونکہ وہ اپنے جوہر میں عقل ہے، اس لیے اپنی ذات کو جانتی ہے، اور عقل، عاقل اور معقول، یہاں سب ایک ہیں، تو جب اس کا اپنی ذات کو جاننا ہی عین ذات ہے تو اپنی ذات کو بحیثیت معلول علت کے جاننا چاہیے، چونکہ عقل و معقول دونوں ایک ہیں، لہذا ان کی تحلیل ذات میں ہو سکتی ہے، اس سے یہ لازم آئے گا کہ یا تو کثرت کا وجود نہ ہو، اور اگر ہو تو یہ مبداء اول میں ہی پائی جائے گی، اور اسی سے مختلفات صادر ہوں گے، اگر وحدانیت کثرت کی اس نوع سے زائل ہو جاتی ہے تو بہر صورت ہمیں وحدانیت کے دعوے کو ترک کرنا چاہیئے۔ اگر کہا جائے کہ مبداء اول اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا، اور اس کا اپنی ذات کو جاننا ہی عین ذات ہے تو عقل، عاقل، اور معقول، ایک ہو گئے اور مبدا اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا۔

تو اس کا جواب دو طریقوں سے دیا جائے گا:۔

ایک یہ کہ یہ وہ مذہب ہے جس کے مبنی بر فساد ہونے کی ایک علامت یہ ہے کہ ابن سینا جیسا حکیم اور دوسرے محققین نے اس کو بالکلیہ ترک کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مبداء اول اپنی ذات کو جانتا ہے، اور اس فیضان کا مبداء ہے جس کا افاضہ دوسروں پر ہوتا ہے تو تمام موجودات کو بھی بشمول اس کی پوری انواع کے، عقل کلی کے ساتھ، نہ کہ جزئی کے ساتھ، جانتا ہے، ابن سیناء وغیرہ اس دعوے کو بھی لغو سمجھتے ہیں کہ مبدا اول سے ایک ہی عقل کے سوا کچھ صادر نہیں ہوتا، پھر جو چیز کہ اس سے صادر ہوتی ہے اس کا بھی اس کو علم نہیں ہوتا، پھر اس کا معلول عقل ہے جس سے عقل، نفس فلک اور جرم فلک کا فیضان ہوتا ہے، اور وہ اپنی ذات اور تینوں معلولوں کو جانتی ہے، اور اپنی علت و مبدا کو بھی جانتی ہے، اب معلول، علت سے اشرف ہو جاتا ہے، کیونکہ علت سے تو سوائے ایک کے کچھ فیضان نہیں ہوتا، اور اس سے تین چیزوں

کا فیضان ہوتا ہے، اور اول تو اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا اور یہ اپنی ذات کو جانتی ہے، اور نفس مبدأ اول کو بھی جانتی ہے، اور نفسِ معلولات کو بھی جانتی ہے۔ بھلا کون اللہ تعالیٰ کے لیے اس رتبے کو پسند کرے گا، جو اس کو تمام موجودات سے بھی حقیر کر دیتا ہے؟ اُن موجودات سے جو اپنے آپ کو بھی جانتے ہیں اور دوسرے کو بھی جانتے ہیں؟ کیونکہ جو چیز کہ اپنے آپ کو بھی جانتی ہو اور دوسرے کو بھی، اس سے بلند رتبہ ہوگی جو صرف اپنے آپ کو جان سکتی ہے۔ دوسرے کو نہیں۔ عقل کی اس گہرائی میں غوطہ زنی کی وجہ سے انھیں خبر بھی نہیں ہو رہی ہے کہ وہ کس کی شان میں عظمت و جہابت کی کمی کو گوارا کر رہے ہیں، یہ کج فہم اللہ تعالیٰ کو بھی ایک جسد بے رُوح کی طرح بے شعور سمجھ رہے ہیں، جسے یہ تک معلوم نہیں کہ دُنیا میں کیا ہو رہا ہے، ہاں اپنی مہربانی سے اتنا فرق ضرور کرتے ہیں کہ بے جان لاش کو تو کچھ بھی نہیں معلوم مگر اللہ تعالیٰ کو صرف اپنی ذات کا تو علم ہوتا ہے دیگر واقعہ کیا ہے بقول اکبر الٰہ آبادی

دلیل خود بیں سے کہہ رہی ہے کہ تم مسلّم مگر خدا کیا؟

دل اس کے عاشق سے کہہ رہا ہے کہ اس کے ہوتے یہ ماسوا کیا؟

ایسے ہی گم کردہ راہوں کی شان میں خدائے تعالیٰ قرآن شریف میں طنزاً فرماتا ہے:
"مَا اَشْهَدْتُّهُمْ خَلْقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلَا خَلْقَ اَنْفُسِهِمْ" یہ خدائے تعالیٰ کے بارے میں اٹکل پچو باتیں کرتے ہیں، اور قیاسات کے بے لگام گھوڑے دوڑاتے ہیں، محض اس احمقانہ تخیل کی بنا پر کہ اس کے امور ربوبیت کی کنہ پر یہ کمزور عقل انسانی فتح پا سکتی ہے، انھیں اپنی عقلوں پر غرور ہے محض اس خوش فہمی کی بنا پر کہ اس غلط طریقے سے انبیا علیہم السّلام کی اطاعت کے فرض سے (جو قانونِ قدرت ہی کی اطاعت کا نام ہے اور جو سعادتِ انسانی کی ذمہ دار ہے) انسان کو چھٹی مل سکتی ہے، اور اسی لیے وہ ایسی باتیں کر رہے ہیں جن کو اگر خواب کی باتیں بھی کہا جائے تو سن کر ہنسی آجائے۔

دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ جو شخص یہ گمان رکھتا ہے کہ اول (یعنی مبدأ اول) اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا تو وہ لزوم کثرت سے تو پرہیز کرتا ہے (کیونکہ اگر وہ

یہ کہتا ہے کہ وہ دوسرے کو بھی جانتا ہے تو یہ لازم آئے گا کہ اس کی عقل اس کی غیر ہے، جو اس کی اپنی عقل کے سوائے ہے، اور یہ بات معلول اول کے لیے لازمی ہے (پھر تو معلول اول کو بھی چاہیئے کہ اپنی ذات کے سوا کچھ نہ جانے، کیونکہ اگر اس نے مبدأ اول کو جان لیا یا اس کے سوائے کچھ اور بھی، تو یہ تعقل اس کی ذات کے علاوہ ہو جائے گا، اور یہ تعقل ایک علت کا محتاج ہوگا جو اس کی ذات کی علت کے علاوہ ہوگی، حالانکہ اس کی ذات کی علت کے سوا کوئی اور علت نہیں جو مبدأ اول ہے، لہذا چاہیئے کہ معلولِ اول سوائے اپنی ذات کے کچھ نہ جانے، اس طرح وہ کثرت جو اس صورت سے پیدا ہو سکتی ہے باطل ہو جاتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب معلول اول موجود ہو گیا اور اس نے اپنی ذات کو پہچان لیا تو لازم ہوا کہ وہ اپنے مبدأ اول کو بھی پہچان لے، تو ہم جواباً دریافت کریں گے کہ یہ امر کسی علت کی وجہ سے لازم ہوا یا بغیر کسی علت کے ہو گیا؟ اگر کہو کہ بوجہ علت، تو مبدأ اول کے سوائے تو کوئی علت نہیں، اور وہ ایک ہے، یہ تو تصور نہیں ہو سکتا کہ اس سے ایک سے زیادہ صادر ہو، اور جو کچھ صادر ہو چکا ہے وہ ذات معلول ہی ہے، پھر یہ دوسری عقل اس سے کیسے صادر ہوئی؟ اور اگر بغیر علت کے لازم ہوا ہے تو وجود اول کے لیے بھی موجودات کثیرہ بلا علت لازم ہونا چاہیئے۔ کثرت تو اس سے لازم نہیں ہو سکتی اگر کثرت کی یہ توجیہہ رد کر دی جائے، اس وجہ سے کہ واجب الوجود تو ایک کے سوائے ہو نہیں سکتا، اور ایک پر جو زائد ہے وہ ممکن ہے، اور ممکن محتاج علت ہے، یہی بات معلول اول کے متعلق بھی کہی جائے گی۔ اگر معلول اول کا عالم بذاتہ واجب الوجود ہے تو اس سے ان کے قول کا بطلان لازم آئے گا کہ واجب الوجود تو صرف ایک ہی ہوتا ہے، اور اگر یہ ممکن ہے تو اس کے لیے علت کا ہونا ضروری ہوا، اور جس کی علت نہ ہو اس کا وجود سمجھ میں نہیں آ سکتا، اور ظاہر ہے کہ ایسا علم معلول اول کے لیے لازم نہیں ہو سکتا، لہذا امکان وجود ہر معلول کے لیے ضروری ہوا، رہا معلول کا عالم بعلت ہونا تو یہ اس کے وجود ذات میں ضروری نہیں، جیسا کہ علت کا عالم بہ معلول ہونا اس کے

وجود ذات میں ضروری نہیں، بلکہ معلول کے ساتھ علم کا لازم ہونا علت کے ساتھ علم کے لازم ہونے سے زیادہ ظاہر ہے۔

تو ظاہر ہوا کہ مبدأ اوّل کے ساتھ معلول اوّل کے علم سے کثرت کا حاصل ہونا محال ہے، کیونکہ اس کی توجیہہ کے لیے کوئی مبدا نہیں ہے، اور وہ ذات معلول کے وجود کے لیے لازم نہیں ہے، یہ ایسی پیچیدگی ہے جس کو فلسفی سلجھا نہیں سکتا۔

تیسرا اعتراض ـــــ معلول اوّل کا اپنی ذات کو جاننا خود اس کی عین ذات ہے یا غیر ذات؟ اگر کہو کہ عین ذات ہے تو وہ محال ہے، کیونکہ علم اور معلوم ایک نہیں ہوسکتے، اگر کہو کہ غیر ذات، تو ایسا ہی مبدأ اوّل میں بھی ہونا چاہیئے اور اس سے جو کثرت پیدا ہوگی وہ تربیع ہوگی نہ کہ تثلیث، جیسا کہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ (۱) اس کی ذات ہے (۲) وہ اپنی ذات کو جانتا ہے (۳) اپنے مبدأ کو جانتا ہے (۴) اور بذاتہ ممکن الوجود ہے بلکہ اور بہ زیادہ کہا جانا ممکن ہے کہ وہ واجب الوجود بغیرہ ہے۔ لہذا تخمیس ظاہر ہوگئی جو کثرت کی توجیہہ کے لیے ضروری ہوئی۔ اس سے صاف ظاہر ہوجاتا ہے کہ ان فلسفیوں کی فکر کس قدر باطل ہے۔

چوتھا اعتراض ـــــ کثرت کی توجیہہ کے لیے معلول اوّل میں تثلیث کافی نہیں ہوسکتی، کیونکہ ان کے نزدیک آسمان اوّل کا جرم مبدأ اوّل کی ذات سے لازم ہوا ہے۔ لیکن اس میں تین صورتوں سے ترکیب واقع ہوئی ہے: اوّل یہ کہ وہ صورت و ہیولیٰ سے مرکب ہے۔ جیسا کہ ان کے پاس ہر جسم اسی طرح مرکب ہوتا ہے۔ تو ان میں سے ہر ایک کے لیے جدا مبدأ کا ہونا ضروری ہوا، کیونکہ صورت ہیولیٰ کی مخالف ہوتی ہے، اور ان کے مذہب کے لحاظ سے ان میں سے ایک دوسرے کی اس طرح مستقل علت نہیں ہوسکتی کہ کسی اور زائد علت کی ضرورت نہ ہو،

دوسرے یہ کہ جرم اقصیٰ، کبر کی مخصوص حد اور تمام مقادیر میں سے اسی مقدار کے ساتھ خصوصیت کے اعتبار سے اپنے وجود ذات پر زائد ہے، اگر اس کی ذات کا موجودہ مقدار سے چھوٹا یا بڑا ہونا ممکن ہے تو اس مقدار کے مخصص کا ہونا ضروری ہے،

جو معنی بسیط پر زائد ہو، جو اس کے وجود کو ایجاب کرنے والا ہو، مگر فلک اول کے جسم کا وجودِ عقل کی طرح نہیں کیونکہ عقل تو وجودِ محض ہے کہ بمقابل دوسرے مقادیر کے کسی مقدار سے خصوصیت نہیں رکھتی، لہٰذا یہ کہنا جائز ہے کہ "عقل سوائے علت بسیط کے کسی چیز کی محتاج نہیں ہے"۔

اگر کہا جائے کہ اس مخصوص مقدار کا سبب یہ ہے کہ اگر وہ موجودہ مقدار سے بڑا ہوتا تو نظامِ کلی کی ضروریات سے زیادہ ہوتا، اگر چھوٹا ہوتا تو نظامِ مقصود کے لیے صلاحیت نہیں رکھتا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ کیا جہت نظام کا تعین وجودِ نظام کے لیے کافی ہے؟ یا کسی علت کا محتاج ہے؟ اگر کافی ہے تو تم علتوں کے وضع کرنے سے مستغنی ہو، لہٰذا یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ انہی موجودات کے اندر نظام کا وجود ہے اور بلا علت زائدہ کے ان موجودات کا مقتضی ہے، اور اگر یہ کافی نہیں ہے بلکہ علت کا محتاج ہے تو یہ بھی مقادیر کے اختصاص کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ علت ترکیب کا بھی محتاج ہے۔

تیسرے یہ کہ فلکِ اقصیٰ دو نقطوں میں منقسم ہوتا ہے، جو دونوں قطبین ہیں، اور وہ دونوں ثابت الوضع ہیں، اپنی وضع سے ہٹ نہیں سکتے، حالانکہ منطقہ کے دوسرے اجزاء ہٹتے ہیں تو یہ بات دو حال سے خالی نہیں:

یا تو فلک اقصیٰ کے سارے اجزا متماثل ہیں، تو اس صورت میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ تمام نقاط میں سے دو نقطوں کا تعین قطب ہونے کے لیے کیوں لازم ہوا؟

یا ان کے اجزا مختلف ہیں، ان میں سے بعض میں ایسے خواص پائے جاتے ہیں جو بعض میں نہیں، تو ان اختلافات کا مبدا کیا ہے؟ حالانکہ جرمِ اقصیٰ سوائے معنی واحد بسیط کے اور کسی طرف سے صادر نہیں ہوا، اور بسیط کا موجب، بسیط کے سوائے کچھ نہیں ہو سکتا، شکل میں لیا جائے تو معلول کُرَتی ہے، معنی میں لیا جائے تو وہ خواص ممیزہ سے خالی ہے، یہ پیچ بھی ایسا ہے جس سے فلسفی نکل نہیں سکتا۔

اگر کہا جائے کہ شاید معلول اول میں کثرت کی کچھ انواع ضروری ہیں، گو جہت

مبدأ اوّل سے نہ ہوں، ان میں سے ہم پر تین یا چار تو ظاہر ہوئی ہیں۔ باقی پر ہم مطلع نہیں ہوتے، ان کے وجود سے ہماری عدم اطلاع ہمیں شک میں نہ ڈالے کہ مبدأ کثرت۔ کثرت ہوتا ہے اور واحد سے کثیر کا صدور نہیں ہو سکتا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ جب تم اس بات کو جائز رکھتے ہو تو پھر کہو کہ "تمام موجودات اپنی کثرت کے ساتھ (جن کی تعداد ہزاروں تک پہنچ جاتی ہے) معلولِ اوّل ہی سے صادر ہوئے ہیں" تو اس کی کیا ضرورت ہے کہ نفسِ فلک یا جرم فلکِ اقصیٰ ہی پر اکتفا کیا جائے؛ بلکہ یہ بھی جائز قرار دیا جا سکتا ہے کہ جمیع نفوسِ انسانیہ و فلکیہ اور جمیع اجسام ارضیہ و سماویہ مع اپنی انواعِ کثیرۂ لازمہ کے (جن پر تم اطلاع بھی نہ پائے ہو) اسی سے صادر ہوئے ہیں، لہٰذا اس صورت میں معلولِ اول سے استغنا ہو جاتا ہے۔

پھر اسی اعتبار سے علتِ اولیٰ سے بھی استغنا ہو جاتا ہے جب اس سے تولد کثرت کو جائز رکھا جائے تو کہا جائے گا کہ کثرت بغیر علت کے لازم آتی ہے، باوجودیکہ وہ معلولِ اوّل کے وجود میں ضروری نہیں، جائز ہوگا کہ اس کو علتِ اولیٰ کے ساتھ مقدر کیا جائے، اور اس کا وجود تو بغیر علت کے ہوگا، اور کہا جائے گا کہ کثرت لازم ہے، گو اس کے اعداد کا علم نہ ہو، اور جب کبھی اس کے وجود کا تصور معلول اوّل کے ساتھ بلا علت کے ہوگا تو معلول ثانی کے ساتھ بھی بلا علت ہی ہوگا، بلکہ ہمارے لفظ "ساتھ" ہی کے کوئی معنی نہ ہوں گے، کیونکہ دونوں میں زمانی و مکانی اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، وہ دونوں مکانی و زمانی اعتبار سے متحد ہیں، لہٰذا موجود کا بِلا علت ہونا جائز ہوگا، ان میں سے کسی ایک کو بھی اسی کی طرف مضاف کرنے کی کوئی خاص وجہ نہیں۔

اگر کہا جائے کہ اشیاء کی اتنی کثرت ہو گئی ہے کہ وہ ہزاروں سے بھی متجاوز ہو گئیں، اور یہ بعید از قیاس ہوگا کہ معلولِ اوّل میں اس حد تک کثرت پہنچ جائے، لہٰذا وسائط کا ماننا ضروری ہوا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ بعید از قیاس کہنا تو ایک قسم کی اٹکل پچو کی سی بات ہے، معقولات میں اس پر کوئی فیصلہ صادر نہیں کیا جا سکتا، اِلّا اس کے کہ قطعی طور پر محال کہا جاوے تو ہم کہیں گے کہ محال ہونے کی وجہ کیا ہے؟ کون امر اس کے لیے مانع ہے؟ ایک سے زیادہ کے

صدور میں کون سی حد فاصل ہے اس لیے ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ معلول اوّل ہی سے بجہت علت سے نہیں ایک ہو یا دو ہو یا تین ہو انواع کا صدور جائز ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ چار اور پانچ کے لیے کون سا امر مانع ہے، اسی طرح ہزاروں تک بھی چلے جائیے بلکہ کسی خاص مقدار کے تعین کی ضرورت ہی کیا ہے؟ بس ایک کے تعین کا عدم لزوم کافی ہے، یہ بھی ایک دلیل قاطع ہے۔

نیز ہم کہتے ہیں کہ معلولِ ثانی کے بارے میں توضیحات کے لحاظ سے بھی آپ کا دعوے باطل ہے، کیونکہ (یہ بتایا جاتا ہے کہ) اس سے فلک کواکب کا صدور ہوا ہے، اور اس میں وہ کواکب (ستارے) ہیں جو شمار میں بارہ سو سے زیادہ مشہور ہیں، وہ حجم، شکل، وضع، رنگ، تاثیر سعادت و نحوست کے لحاظ سے آپس میں مختلف ہیں، بعض دُنبہ کی صورت کے ہیں، بعض بیل کی، اور بعض شیر کی، اور بعض انسان کی شکل کے۔ ان کی تاثیرات عالم سفلی کے ایک ہی محل میں مختلف ہوتی ہیں، چاہے تبرید و تسخین کی قسم سے ہوں یا سعادت و نحوست کی قسم سے، اور ان کی ذاتی مقداریں بھی مختلف ہیں۔ لہٰذا یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ باوجود اس اختلاف کے سب ایک ہی نوع کی ہیں، کیونکہ اگر یہ جائز کہا جائے تو یہ کہنا بھی جائز ہوگا کہ تمام اجسام عالم بلحاظ جسمیت ایک ہی نوع کے ہیں، اس لیے ان کے لیے ایک ہی علت کافی ہے، اگر ان کی صفات و جواہر اور طبائع کا اختلاف ان کے اختلاف کی دلیل ہے تو اسی طرح کواکب بھی لامحالہ مختلف ہیں اور ہر ایک اپنی صورت کے لیے ایک علت کا محتاج ہے اور ہیولیٰ کے لیے ایک اور علت کا، اور اپنی خاصیت تبرید و تسخین یا سعد و نحس کے لیے ایک اور علت کا اور اپنے موضع کی تخصیص کے لیے ایک اور علت کا، نیز ان کو مختلف چارپایوں اور جانوروں کی شکل میں ڈھلنے کے لیے وہ ایک اور علت کا محتاج ہے۔ پھر جب یہ کثرت اگر معلول ثانی میں معقول سمجھی جا سکتی ہے تو معلولِ اوّل میں بھی سمجھی جائے گی، اسی طرح علتِ اولیٰ سے استغنا واقع ہو جائے گا۔

پانچواں اعتراض: ہم کہتے ہیں کہ تھوڑی دیر کے لیے آپ کے ان تحکمانہ اصول و مفروضات کو ہم تسلیم کئے لیتے ہیں، تو بھی آپ کو اپنے اس قول سے شرمندہ ہونا چاہیے کہ

معلولِ اول کا ممکن الوجود ہونا، اس سے فلک اقصیٰ کے جرم و عقل و نفس کے وجود کا مقتضی ہے، پھر اس سے نفس فلک کا وجود مقتضی ہے، اور اس کی عقل اول سے عقل فلک کا وجود مقتضی ہے، تو بتائیے ایسا کہنے والے اور یہ کہنے والے کے قول میں کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ اس میں انسان کے وجود ہی کا پتہ نہیں ہے۔ حالانکہ وہ تو ایسا ممکن الوجود ہے جو اپنے آپ کو جانتا ہے، اور اپنے بنانے والے کو بھی جانتا ہے، اور ممکن الوجود سے صرف وجودِ فلک ہی کا معنی لیا جا رہا ہے۔ اس لیے پوچھا جا سکتا ہے کہ اس کے ممکن الوجود ہونے اور فلک کے وجود کے درمیان بتائیے کیا فرق ہے؟ اور یہ وہ حضرت انسان ہیں جن کے وجود کے ساتھ یہ دو چیزیں بھی لگی ہوئی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو جانتے ہیں اور اپنے صانع کو بھی جانتے ہیں، حالانکہ یہ حقیقت آپ کے پاس آسمان کے لیے تو ثابت ہے مگر حضرتِ انسان کے لیے مضحکہ خیز ہے۔ پس جبکہ امکان وجود ایک ایسا قضیہ ہے جو ذات ممکن کے اختلاف کے ساتھ مختلف ہو جاتا ہے (وہ ذات ممکن چاہے انسان ہو یا فرشتہ ہو یا آسمان ہو) تو ہم نہیں سمجھ سکتے کہ کوئی سادہ لوح کیسے ان عقلی تجزیوں سے شعور حاصل کر سکتا ہے چہ جائیکہ ایک مفکر جو اپنے زعم میں بال کی کھال نکالنے کے لیے آمادہ ہو (مطلب یہ کہ کس طرح علمی دنیا میں انھیں اعتبار کی سند مل سکتی ہے)۔ اگر کوئی کہے کہ جب تم نے فلسفیوں کا مذہب باطل کر دیا تو پھر تم خود کیا کہتے ہو؟ کیا تم یہ دعویٰ کرتے ہو کہ ایک چیز سے ہر حالت میں دو چیزیں پیدا ہو سکتی ہیں، تو یہ ایک قسم کا عقلی مکابرہ ہو گا، یا اگر کہتے ہو کہ مبدأ اول میں کثرت ہے تو پھر تم توحید کو چھوڑ رہے ہو، یا اگر کہتے ہو کہ عالم میں کثرت نہیں ہے تو مشاہدات کا انکار کر رہے ہو، یا اگر کہتے ہو کہ یہ کثرت وسائط سے حاصل ہوتی ہے تو پھر تم فلسفہ کے مسلمات کے اعتراف پر مجبور ہو رہے ہو۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اس کتاب میں ہم کسی قسم کی ایجابی یا تعمیری بحث درج نہیں کر رہے ہیں، صرف ہم فلسفہ کے دعووں کو منہدم کر رہے ہیں، اور اس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، تاہم ہم اتنا کہتے ہیں کہ جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ایک سے دوئی کا صدور عقلی مکابرہ ہے یا یہ کہ صفات قدیمہ ازلیہ کے ساتھ مبدأ کا اتصاف مناقض توحید ہے تو اس کے یہ دونوں دعوے باطل ہیں اور ان پر کوئی عقلی دلیل نہیں ملتی، کیونکہ ایک سے دوئی کے صدور پر محال

ہونے کی کوئی عقلی توجیہ نہیں کی جاسکتی، جیسا کہ ایک شخص کے دو محل میں ہونے کے محال ہونے کی توجیہ کی جاسکتی ہے۔ بہرحال بہ ضرورت یا بالنظر اس کا اعتراف نہیں کیا جاسکتا، اور اس اقرار میں کون امر مانع ہے کہ مبدا اول صاحب علم، صاحب ارادہ اور صاحب قدرت ہے، جو چاہے کرسکتا ہے، جو چاہے فیصلہ کرسکتا ہے، مختلف یا ہم جنس چیزیں پیدا کرسکتا ہے، جیسا وہ چاہے اور جس بنیاد پر وہ چاہے اس کا محال ہونا بہ ضرورت ہو سکتا ہے نہ بالنظر اور جب ان کے متعلق انبیا نے بھی شہادت دی ہے (جن کی تائید معجزات سے ہوئی ہے) تو اس کا قبول کرنا ضروری ہے۔

رہی یہ بحث کہ افعال، اللہ تعالیٰ کے ارادے سے کیسے صادر ہوتے ہیں تو یہ فضول سی باتیں ہیں جن کا کوئی عملی نتیجہ نہیں نکل سکتا (بقول علامہ اقبال ؒ

خرد والوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے

کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے)

جو لوگ ایسی باتوں کی خواہ مخواہ کھوج میں لگ کر انھیں علمی اصول سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں پھر انھیں ہر پھر کر وہی معلول اوّل ہاتھ آتا ہے، پھر یہ کہ وہ ممکن الوجود ہے، اس سے آسمان پیدا ہوا وہ یہ جانتا ہے۔ پھر اس سے وہ پیدا ہوا۔ یہ تمام ایک قسم کی عقلی تعیشات ہیں (اکبر الہ آبادی فرماتے ہیں

فلسفی کو بحث کے اندر خدا ملتا نہیں ؛ ڈور کو سلجھا رہا ہے اور سرا ملتا نہیں

ہاں اس قسم کی مبادیات کو ہمیں انبیا علیہم السّلام سے حاصل کرنا چاہیے۔ اور ان ہی کی تصدیق سکون بخش ہوتی ہے، عقل ان کو حل کرنے سے قاصر ہے۔ ہمیں کیفیت وکمیت و ماہیت کے بحثوں میں نہیں پڑنا چاہیے۔ یہ وہ فضا نہیں ہے جہاں طائر خرد بے تکان پرواز کرتا پھرے، اسی لیے صاحب شریعت بیضاء (صلوات اللہ علیہ) نے ارشاد فرمایا ہے۔ تفکروا فی خلق اللہ ولا تفکروا فی ذات اللہ یعنی اللہ کی مخلوق کے بارے میں غور کرو اللہ کی ذات کے بارے میں غور مت کرو۔

مسئلہ (۴)

وجود صانع پر استدلال سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں

ہم کہتے ہیں کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں:۔

ایک فرقہ اہل حق کا ہے جو سمجھتا ہے کہ عالم حادث ہے، اور بضرورت ہمیں اس کا علم ہے کہ حادث اپنے آپ سے وجود میں نہیں آتا، اس لیے کسی صانع کا ہونا ضروری ہے اس بنا پر صانع عالم کے بارے میں ان کا عقیدہ معقول سمجھا جاتا ہے۔

دوسرا فرقہ دہریوں کا ہے جو سمجھتا ہے کہ عالم قدیم ہے، اسی حالت پر رہا ہے جیسا کہ وہ اب ہے وہ اس کے لیے کوئی صانع ضروری نہیں سمجھتے ان کا اعتقاد بھی سمجھ میں آسکتا ہے گو دلیل سے وہ باطل کیا جاسکتا ہے۔

البتہ فلاسفہ وہ لوگ ہیں جو عالم کو قدیم بھی سمجھتے ہیں پھر اس کے لیے صانع کا وجود بھی ثابت کرتے ہیں تخیل کے ان متناقض بنیادوں پر اس کی تردید ضروری ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ عالم کا ایک صانع ہے تو ہم اس سے کوئی فاعل مختار مراد نہیں لیتے، جو اپنے ارادے سے عمل کرتا ہے (نہ کرنے کے بعد) جیسا کہ ہم مختلف کام کرنے والوں میں (مثل درزی، پارچہ باف یا معمار) اس کا مشاہدہ کرتے ہیں، بلکہ ہم اس سے تو علت عالم مراد لیتے ہیں، اور اس کا نام "مبدأ اول" رکھتے ہیں۔ اس معنے کے لحاظ سے کہ اس کے وجود کی کوئی علت نہیں، اور وہ اپنے غیر کے وجود کی علت ہے، اس تاویل کی بنا پر ہم اگر اس کو صانع کا نام دیں تو ایسے موجود (جس کے وجود کی علت نہ ہو) کے ثبوت پر برہان قطعی قریب میں قایم کی جائے گی۔ پس ہم کہتے ہیں کہ "موجودات عالم کی یا تو کوئی علت ہوگی، یا کوئی علت نہ ہوگی، اگر علت ہوگی تو اس علت کی بھی پھر علت ہوگی یا کوئی علت نہ ہوگی، اور ایسا ہی سوال علت کی علت

کے بارے میں ہوگا، تو پھر یہ یا تو لا متناہی سلسلہ ہوگا جو محال ہے، یا کسی نقطہ پر آکر ختم ہوگا، تو آخری علت اول کے لیے علت ہوگی جس کے وجود کی پھر کوئی علت نہ ہوگی، اسی کو ہم "مبدا اول" کہیں گے، اگر عالم بنفسہ موجود ہے جس کی کوئی علت نہیں تو مبدا اول کا پتہ لگ چکا کیونکہ ایسے مبدا سے ہماری مراد سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ ایسا وجود ہے جس کی کوئی علت نہیں، لہذا اس کا وجود بضرورت عقلی ثابت ہوگیا۔

ہاں یہ روا نہ ہوگا کہ مبدا اول افلاک کو قرار دیا جائے، کیونکہ وہ متعدد ہیں، اور دلیل توحید اس بات سے مانع ہے، صفت مبدا میں نظر کی بنا پر اس کا بطلان معلوم ہو سکتا ہے، اور یہ کہنا بھی جائز نہ ہوگا کہ مبدا اول کوئی جسم ہے یا سورج ہے یا اس کے سوا دوسرے اجرام فلکی، کیونکہ وہ تو جسم ہیں، اور جسم مرکب ہے صورت اور ہیولیٰ سے، اور مبدا کا مرکب ہونا تو جائز نہیں ہوسکتا اور یہ بنظر ثانی معلوم ہوسکتا ہے۔

لہذا مقصود یہ ہے کہ ایسا موجود جس کے وجود کی کوئی علت نہ ہو بضرورت واتفاق ثابت ہے، البتہ اختلاف صفات کے بارے میں ہے اور اسی موجود سے ہم "مبدا اول" مراد لیتے ہیں۔

اس کا جواب دو طرح سے دیا جا سکتا ہے:۔

اول یہ کہ تمھارے مذہب کے اصول سے تو اجسام عالم کا قدیم ہونا لازم ہے، اس طرح کہ ان کی کوئی علت نہیں، اور تمھارا قول کہ نظر ثانی سے اس کا بطلان معلوم ہو سکتا ہے، تو مسئلہ توحید اور صفات الٰہیہ کے بیان میں قریب میں یہ بھی باطل کر دیا جا سکے گا۔

دوسرا جواب اسی مسئلہ سے مخصوص ہے وہ یہ کہ زیر بحث مفروضہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ان موجودات کی علت ہے، اسی طرح علت کی علت کی بھی علت ہے، اور اسی طرح غیر متناہی سلسلہ ہوتا ہے اور تمھارا یہ قول کہ علتوں کا غیر متناہی سلسلہ محال ہے تمھارے ہی اصول سے مدلل نہیں، ہم پوچھتے ہیں کہ کیا تم نے اس کو بضرورت

عقلی بلا واسطہ معلوم کیا ہے یا بالواسطہ؟ ضرورت عقلی کا دعویٰ یہاں ممکن نہیں، اور وہ تمام مسلک جن کا تم نے "نظر" کے اعتبار سے ذکر کیا ہے، تمھارے ایسے حوادث کے جائز رکھنے کی بنا پر جن کا کوئی اول نہیں باطل ہو جاتے ہیں اور جب یہ جائز رکھا جا سکتا ہے کہ وجود میں ایسی چیز داخل کی جا سکتی ہے، جس کی کوئی انتہا نہیں، تو ان علتوں کو کیوں بعید از قیاس سمجھا جاتا ہے جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں، اور طرف آخر میں ایسے معلول پر منتہی ہوتے ہیں جس کا کوئی معلول نہیں اور جانب آخر میں ایسی علت پر منتہی ہوتے ہیں جس کی کوئی علت نہیں؟ جیسا کہ زمان سابق کے لیے آخر ہوتا ہے اور وہ اب چل رہا ہے حالانکہ اس کا کوئی اول نہیں ہوتا۔

اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ حوادث ماضیہ فی الحال معاً موجود نہیں اور نہ بعض احوال میں ہو سکتے ہیں۔ اور معدوم کی متناہی یا غیر متناہی کے ساتھ توصیف نہیں کی جا سکتی، تو یہ بات ان ارواح انسانی کے متعلق بھی لازم ہوگی، جو جسم سے آزاد ہو چکی ہیں، اور تمھارے اصول کے لحاظ سے فنا بھی نہیں ہو سکتیں، اور ان آزاد شدہ موجودات کی کوئی انتہا بھی نہیں بتائی جا سکتی، کیونکہ انسانی جسم سے نطفہ کا سیلان برابر جاری ہے اور اسی نطفے سے انسان ظہور میں آیا ہے لا الی نہایت ــــ پھر انسان مر جاتا ہے اور اس کی روح باقی رہتی ہے جو عدد کے اعتبار سے اس روح کے علاوہ ہے جو پہلے ہی آزادی حاصل کر چکی ہے، نیز اپنے ساتھی یا ہم سفر اور بعد آنے والی روحوں کے بھی علاوہ ہے، اور اگر یہ سب ایک ہی نوع کی ہوں تو بھی تمھارے پاس بہر حال وجود کے اعتبار سے یہ ارواح غیر متناہی تعداد میں ہیں۔

اگر کہا جائے کہ ارواح میں ایک دوسرے سے کوئی باہمی ربط یا ترتیب نہیں پائی جاتی، نہ طبعی طور پر نہ وضعی طور پر، اور ہم تو موجودات غیر متناہی کو محال سمجھتے ہیں، اگر ان کے لیے وضعی ترتیب ہو سکتی ہے، جیسا کہ اجسام میں ہوتی ہے، تو وہ ایک دوسرے کے ساتھ مرتب رہتے ہیں، یا ان کے لیے طبعی ترتیب ہو سکتی ہے، جیسا کہ علل و معلولات میں ہے، لیکن ارواح کا تو یہ حال نہیں ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ وضعی ترتیب کے بارے میں تمھارے اس تحکم کا عکس ہی اس کی بہتر تردید ہے تم نے دونوں قسموں میں سے ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو کیوں جائز رکھا ہے؟ دونوں میں فرق کرنے والی دلیل کونسی ہے؟ اور تم اس شخص کا کیسے انکار کرسکتے ہو جو کہتا ہے کہ یہ ارواح جن کی تمھارے پاس کوئی عددی انتہا نہیں، ترتیب سے عاری نہیں، کیونکہ ان کا وجود ایک دوسرے سے پہلے ہوتا ہے، کیونکہ گزرے ہوئے شب و روز کی کوئی انتہا نہیں، اگر ہم ایک دن اور رات میں ایک ایک روح کا وجود بھی فرض کریں تو اس وقت تک ترتیب وجود کے اعتبار سے ان موجودات کے اعداد و شمار انتہا سے متجاوز ہوں گے، اور علت کے متعلق جو کچھ کہا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ بالطبع معلول سے پہلے ہوتی ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ (یعنی علت) بالذات معلول سے اوپر ہوتی ہے (مکان میں نہیں) پس "بیشتر" کے بارے میں "حقیقی زمانی" طور پر یہ محال نہیں سمجھا جاتا، تو چاہیئے کہ وہ "بیشتر" کے بارے میں "ذاتی طبیعی" طور پہ بھی محال نہ سمجھا جائے۔ اور یہ عجیب بات ہے کہ یہ لوگ اجسام کو مکانی حیثیت سے ایک دوسرے پہ لامتناہی طور پر مرتب ہونا تو محال سمجھتے ہیں اور موجودات کو زمانی حیثیت سے جو ایک دوسرے سے مربوط ہیں جائز سمجھتے ہیں کیا یہ صرف تحکم نہیں ہے جس کی کوئی اصلیت نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ علل غیر متناہیہ کے محال ہونے پہ برہان قاطع یہ ہے کہ ہر اکائی علتوں کی اکائی ہی کی فرد یا جز ہوتی ہے، جو اپنی ذات میں یا تو ممکن ہے یا واجب، اگر واجب ہو تو علت کی وہ محتاج کیوں ہوگی؟ اگر ممکن ہو تو سب کے سب امکان ہی کی صفت سے موصوف ہوں گیں، اور ہر ممکن علت کا محتاج ہوتا ہے جو اس کی ذات سے زائد ہوتی ہے۔ اس لیے کل ایک خارجی علت کا محتاج ہوا (اور یہ ناممکن ہے)

تو ہم کہیں گے کہ ممکن و واجب کے لفظ مبہم ہیں، الا اس کے کہ واجب سے وہ وجود مراد ہو جس کی کوئی علت نہیں، اور ممکن سے وہ وجود جس کے لیے اس کی ذات پہ زائد علت ہوتی ہے اگر یہی مراد ہے تو ہم کو اس کے مفہوم پہ اس طرح غور کرنا چاہیے کہ

ہر چیز ممکن ہے اس معنی کے لحاظ سے کہ اس کی ایک علت ہوتی ہے جو اس کے لیے زائد بر ذات ہے، اور کل ممکن نہیں مانا جا سکتا اس معنی کے لحاظ سے کہ اس کے لیے زائد بر ذات اور خارجی کوئی علت نہیں ہوتی، اور اگر لفظ ممکن سے اس کے سوائے کچھ اور مراد ہو تو وہ غیر مفہوم ہے۔

اگر کہا جائے کہ یہ تو اس بات کی طرف موڈی ہوتا ہے کہ واجب الوجود کا قوام ممکنات الوجود سے ہوتا ہے اور یہ محال ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر تم واجب اور ممکن سے وہی مراد لیتے ہو جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے تو وہی فی نفسہ مطلوب ہے، اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ محال ہے، وہ تو ایسی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ قدیم کا قوام حوادث سے ہونا محال ہے حالانکہ زمانہ فلاسفہ کے ہاں قدیم ہے، اور دوروں کی اکائیاں حادث ہیں جو کہ ذوات اوائل ہیں اور مجموعے کے لیے کوئی اول نہیں ہے، تو وہ چیز جس کا کوئی اول نہیں ذوات اوائل سے قوام پائی ہے، اور ذوات اوائل کی اکائیوں کے متعلق تو تصدیق کی جاتی ہے اور مجموعے کے لیے نہیں کی جاتی، تو اسی طرح ہر ایک کے متعلق کہا جائے گا کہ اس کی ایک علت ہے اور مجموعے کی کوئی علت نہیں، کیونکہ جن امور کی اکائیوں کے متعلق تصدیق کی جاتی ہے کہ وہ ایک ہے، بعض ہے، یا وہ جزو ہے اور اس کے مجموعے کے متعلق تصدیق نہیں کی جا سکتی، جیسے کوئی حصہ زمین کا ہم لیں کہ وہ دن کے وقت تو سورج سے روشن ہوتا ہے، اور رات کو تاریک ہو جاتا ہے، اسی طرح ہر ایک زمانی واقعہ حادث ہے بعد اس کے وہ حادث نہ تھا، یعنی اس کے لیے اول ہے مگر مجموعے کے لیے (ان کے پاس) اول نہیں، لہذا اس سے ظاہر ہوا کہ جو شخص حوادث کے لیے، یعنی عناصر اربعہ کے صور متغیرہ کے لیے، اول کا نہ ہونا جائز رکھتا ہے، اس کے پاس علل لا متناہی سے انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فلاسفہ کے لیے مبداء اول کے اثبات کی کوئی راہ نہیں، ان ہی مشکلات کی وجہ سے، ان کا بیان کردہ فرق محض تحکم کی بنیاد پر قائم نظر آتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ دورات فی الحال موجود نہیں اور نہ صور عناصر موجود ہیں، اور موجود بالفعل صورتِ واحد ہے، اور معدوم کی متناہی یا غیر متناہی کے وصف سے توصیف نہیں کی جاسکتی، سوائے اس کے کہ وہم میں اس کا وجود فرض کیا جائے، اور وہم میں اس کے فرض کی گنجائش نہیں ہوسکتی جو تعجب خیز نہیں ہے، اگرچہ مفروضات بھی ایک دوسرے کی علتیں ہوتی ہیں، اور انسان ان کو بعض وقت اپنے وہم میں فرض کرتا ہے مگر یہاں بحث موجوداتِ عینی سے ہے نہ کہ ذہنی سے، رہا ارواحِ مردگان کا مسئلہ تو بعض فلسفی اس خیال کے بھی ہیں کہ ان میں سے ہر ایک روح تعلق جسد سے پہلے ہی ایک ازلی اکائی تھی، جسم سے آزاد ہوکر وہ متحد ہوجاتی ہیں، اس لیے اب ان کا کوئی عدد ہی باقی نہیں رہتا جس کی غیر متناہی کے ساتھ توصیف کی جاسکے۔ بعض فلسفی یہ کہتے ہیں کہ روح مزاج بدن کی تابع ہوتی ہے اور موت کے معنی اس کے عدم کے ہیں، اس کے جوہر کو جسم کے بغیر قوام نہیں، اس لیے روح کا کوئی وجود نہیں، سوائے زندوں کی ارواح کے، اور زندے تو موجود و محصور ہیں انتہائیت کی نفی ان سے نہیں کی جاسکتی، اور معدوموں کی تو قطعاً کوئی توصیف نہیں کی جاسکتی نہ انتہائیت کے وجود سے نہ عدم سے سوائے وہم کے، اگر فرض کیا جائے کہ وہ موجود ہیں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ رُوح کے بارے میں جو اشکال ہم نے پیش کیا ہے وہ ابن سینا اور فارابی اور دوسرے محققین کے مذہب کے مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ رُوح ایک جوہر قائم بنفسہ ہے، اور یہ مسلک، ارسطو، اور دوسرے قدیم مفسرین (کلام ارسطو) کا ہے جس کو اس مسلک سے اختلاف ہے اس سے ہم پوچھتے ہیں کہ آیا کوئی شئے جو غیر فانی ہے وجود میں آسکتی ہے؟ اگر کہو کہ نہیں، تو یہ محال ہے۔ اور اگر کہو ہاں، تو ہم کہیں گے کہ جب ہر روز ایسی غیر فانی شے وجود میں آتی ہے تاکہ ہمیشہ باقی رہے تو لامحالہ اب تک ایسے لامتناہی موجودات جمع ہوگئے ہوں گے۔ اسی طرح وقت کا دور اگر منقضی ہوتا رہتا ہے تو اس کے زمانوں میں موجود کا حصول باقی رہنا اور منقضی ہونا محال نہیں، اور اسی انداز پر اشکال کا تعین ہوتا ہے، اس سے کوئی غرض نہیں کہ یہ باقی یا غیر فانی شے آدمی کی رُوح ہو کیونکہ تم ان کے لیے دورات لامتناہی ثابت کرتے ہو!

مسئلہ (۵)

اس بات پر دلیل قایم کرنے سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں کہ خدا ایک ہے اور یہ کہ دو واجب الوجود کو فرض نہیں کیا جاسکتا جو ایک دوسرے کی علت نہ ہوں

اس بارے میں فلسفیوں کے استدلال کے دو مسلک ہیں:

مسلک اوّل: ان کا قول ہے کہ اگر دو خدا ہوں تو دونوں واجب الوجود ہوں گے۔ اب کسی ہستی کو ہم دو معنی میں واجب الوجود کہہ سکتے ہیں:

یا تو وہ اپنی ذات سے واجب الوجود ہوگی، تو اس صورت میں یہ تصور نہیں کیا جاسکے گا کہ وہ اپنے غیر سے واجب الوجود ہے، یا اس کے وجوبِ وجود کے لیے علت ہوگی، تو ایسی صورت میں ذات واجب الوجود معلول ہوگی، اور اس کے وجوبِ وجود کے لیے علت مقتضی ہوگی، اور ہم واجب الوجود اسی کو سمجھیں گے جو کسی جہت سے بھی علت کا محتاج نہ ہو، فلسفی یہ بھی کہتے ہیں کہ (مثلاً) نوعِ انسان زید و عمر کو کہا جاتا ہے، حالانکہ زید اپنی ذات سے انسان نہیں ہے، اگر وہ اپنی ذات سے انسان ہو تو عمر انسان نہ ہوگا، اس کے برخلاف زید کسی علت کی وجہ سے انسان ہے جس نے اس کو انسان بنایا ہے، اسی وجہ سے عمر بھی انسان ہے، لہذا اپنے مادہ حاملہ کی کثرت کے ساتھ انسانیت میں بھی کثرت ہوگی اور مادہ سے اس کا تعلق معلول کا تعلق ہوگا، کیونکہ یہ تعلق صرف ذات انسانیت کے لیے ضروری نہیں، اسی طرح واجب الوجود کا ثبوت واجب الوجود کے لیے اگر اس کی ذات سے ہے تو سوائے اس کے کسی کے لیے نہ ہوگا، اور اگر علت کی وجہ سے ہے تو اس وقت وہ معلول ہوگا، واجب الوجود نہ ہوگا، اس سے ظاہر ہوا کہ واجب الوجود کا ایک ہونا ضروری ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ تمہارا یہ قول کہ واجب الوجود کے لیے وجوب وجود کی نوعیت اس کی ذات سے ہے یا علت سے ہے فی وضعہ غلط تقسیم ہے۔ ہم یہ بتلا چکے ہیں کہ لفظ وجوب وجود میں ابہام ہے، صرف اس صورت میں ابہام نہ ہوگا جب اس سے نفی علت مراد لی جائے، اس معنی میں وجوب وجود کو استعمال کر کے ہم کہیں گے کہ ایسے دو موجودوں کا ثبوت کہ دونوں کے لیے علت نہ ہو اور وہ ایک دوسرے کی بھی علت نہ ہوں کیوں محال ہوا؟ تمہارا یہ کہنا کہ "ایک تو وہ ہوتا ہے کہ جس کے لیے کوئی علت نہیں ہوتی اور ایک وہ ہوتا ہے جس کے لیے اس کی ذات سے یا سبب سے علت نہیں ہوتی" ایک غلط تقسیم ہے، کیونکہ نفی علت اور استغنائے وجود عن العلت کے لیے علت چاہی نہیں جاتی، تو اس قول کے کیا معنی ہیں کہ "ایک تو وہ ہوتا ہے جس کی علت نہیں اور ایک وہ ہوتا ہے جس کو ذات سے یا سبب سے علت نہیں" کیونکہ ہمارا قول کہ "اس کی علت نہیں" خود ایک سلبِ محض ہے، اور سلبِ محض کو نہ علت ہوتی ہے نہ سبب ہوتا ہے، اور نہ اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی ذات سے ہے یا ذات سے نہیں ہے۔

اور اگر تم وجوبِ وجود سے واجب الوجود کا ایک وصفِ ثابت مراد لیتے ہو، علاوہ اس کے کہ وہ موجود ہے اور اس کے وجود کے لیے علت نہیں، تو یہ فی نفسہ غیر مفہوم ہے، البتہ اس لفظ سے بطور ایک صیغہ کے جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اس کے وجود کے لیے نفی علت ہے، تو یہ سلب محض ہے۔ اب یہ نہیں کہا جاتا کہ اپنی ذات سے ہے یا علت سے ہے، لہٰذا یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ پہلے ایک غرض وضع کر لی گئی، اور اس کی بنا پر یہ تقسیم گھڑی گئی ہے جو ایک فاسد عمل ہے اور بے اصل۔

بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ تمہارے قول کے معنی کہ وہ واجب الوجود ہے یہ ہیں کہ اس کے وجود کی کوئی علت نہیں، اور نہ اس کے بلا علت ہونے کے لیے کوئی علت ہے، اور اس کا بلا علت ہونا بذاتہٖ معلل بھی نہیں ہے بلکہ اس کے وجود کے لیے علت ہی نہیں ہے اور نہ اس کے بلا علت ہونے کے لیے قطعاً کوئی علت ہے۔

اور یہ عجیب بات ہے کہ یہ تقسیم ایجابی صفات کے ایک جز کی طرف بھی ذہن کو نہیں لے جاتی بلکہ اس کے برعکس سلب کی طرف لے جاتی ہے، جیسے کوئی کہے کہ "سیاہی اپنی ذات سے رنگ ہے یا علت ہے؟ اگر وہ اپنی ذات سے رنگ ہے تو لازم آتا ہے کہ سرخی رنگ نہ ہو، لہٰذا رنگ کی نوعیت ذات سیاہی کے سوائے کسی کے لیے ثابت نہیں اور اگر سیاہی علت کے سبب رنگ ہے جس نے کہ اسے رنگ بنایا ہے تو لازم آئے گا کہ ایسی سیاہی کا وجود مانا جائے جو رنگ نہیں، یعنی اس کو علت نے رنگ نہیں بنایا، کیونکہ جو چیز بہ باعثِ علت ذات سے زائد بر ذات ثابت کی جا سکتی ہے، تو اس کا عدم وہمی طور پر فرض کیا جا سکتا ہے گو اپنے وجود میں متحقق نہ ہو، لیکن کہا جائے گا کہ یہ تقسیم وضعی اعتبار سے غلط ہے، اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ "سیاہی اپنی ذات سے رنگ ہے" ورنہ اس کے مقابل یہ قول ہوگا کہ وہ غیر ذات سے رنگ ہے، اسی طرح یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ موجود اپنی ذات سے واجب ہے، یعنی اس ذات کے لیے علت نہیں ہے، کیوں کہ یہ قول اس کے بہ مقابل مانع ہوگا کہ وہ اپنی غیر ذات سے محال ہے۔

مسلک دوم: فلسفی کہتے ہیں کہ اگر ہم دو واجب الوجود فرض کریں تو دونوں ہر اعتبار سے یا تو متماثل ہوں گے یا مختلف، اگر ہر اعتبار سے متماثل ہوں تو تعدد یا اثنینیت سمجھ میں نہیں آئے گی، جیسے دو سیاہ اشیا اسی وقت دو سمجھی جائیں گی جبکہ وہ دو مختلف محل میں ہوں، یا اسی محل میں ہوں مگر مختلف اوقات میں ہوں، یا سیاہی اور حرکت محل واحد میں اور وقتِ واحد میں اپنے اختلاف ذاتی کی وجہ سے دو چیزیں ہیں، لیکن جب وہ ذاتی طور پر مختلف بھی نہ ہوں اور زمان و مکاں بھی ان کے ایک ہی ہوں تو ان کا تعدد سمجھ میں نہیں آئے گا، اگر یہ کہنا جائز رکھا جائے کہ محل واحد میں اور وقتِ واحد میں دو سیاہیاں ہیں تو کسی شخص کے بارے میں یہ کہنا بھی جائز ہوگا کہ وہ دو شخص ہیں لیکن ان دونوں کے درمیان مغائرت ظاہر نہیں کی جا سکتی۔

پس جب دو واجب الوجود میں ہر جہتی مماثلت محال ہوئی، اور اختلاف لازم ہوا، اور یہ زمان و مکان کا بھی اختلاف نہیں ہو سکتا تو سوائے ان کے اختلافِ ذات کے کچھ بھی باقی نہ رہا۔

اور جب دو واجب الوجود ہستیاں مختلف ہوتی ہیں تو دو حال سے خالی نہیں سمجھی جا سکتیں، یا تو وہ کسی امر میں مشترک ہوتی ہیں، یا کسی امر میں بھی مشترک نہیں ہوتیں، یہ محال ہے کہ وہ کسی امر میں بھی مشترک نہ ہوں۔ کیونکہ اس سے لازم آئے گا کہ نہ وہ وجود میں مشترک ہیں، نہ وجوب وجود میں، اور نہ ہر ایک کے قائم بنفسہٖ ہونے میں، نہ موضوع میں۔

یا اگر وہ دونوں کسی امر میں مشترک ہیں اور کسی امر میں مختلف ہیں تو ما فی الاشتراک ما فی الاختلاف کا مغائر ہوگا، اس سے ترکیب یا انقسام ثابت ہوگا، اور واجب الوجود میں تو ترکیب نہیں ہو سکتی، اور جس طرح کہ وہ کمیت میں منقسم نہیں ہو سکتا اس قول کی تشریح کے لحاظ سے بھی منقسم نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کی ذات ان امور سے بھی مرکب نہیں ہو سکتی جو بہ اصول تشریح (اس قول کے) تعدد پر دلالت کریں۔ مثلاً ماہیت انسانی کے مابہ القوام پر حیوان و ناطق کے الفاظ دلالت کرتے ہیں، بے شک انسان حیوان بھی ہے اور ناطق بھی، مگر لفظِ حیوان کا مدلول انسان کے بارے میں لفظِ ناطق سے الگ ہے، کیونکہ انسان کئی اجزا سے مرکب ہے، الفاظ سے جن کا تجزیہ کیا جا سکتا ہے، اور یہ الفاظ ان اجزا پر دلالت کرتے ہیں، اور انسان اس کے مجموعے کا نام ہے، یہ بات واجب الوجود کے بارے میں متصور نہیں ہو سکتی، اور یہ نہ ہو تو وہاں اثنینیت کا تصور بھی نہیں ہو سکتا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تو مسلم ہے کہ کسی چیز میں اثنینیت کا تصور نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس میں مغائرت کو تسلیم نہ کیا جائے، اور ہر لحاظ سے متماثل چیزوں کا تغائر تو متصور ہی نہیں ہو سکتا، لیکن تمہارا یہ قول کہ "مبدا اول میں اس نوع کی ترکیب محال ہے" تحکم محض ہے، کون سی دلیل ہے اس پر؟

ہم اس مسئلے کو اس کے مقابل تحریر کرتے ہیں کہ ان کا مشہور مقولہ ہے کہ مبدا اول قول شارح سے تقسیم نہیں ہوتا جیسا کہ کمیت سے تقسیم نہیں ہوتا اور ان کے پاس خدائے تعالیٰ

کی وحدانیت کا اثبات اسی دلیل پر مبنی ہے۔

فلاسفہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ توحید سوائے اثبات وحدت ذات باری سبحانہ تعالیٰ کے مکمل نہیں ہوتی اور اثبات توحید ہر لحاظ سے نفی کثرت ہی سے ہوتا ہے، اور کثرت پانچ وجہ سے ذوات کی طرف موذی ہوتی ہے:۔

وجہ اول:۔ انقسام قبول کرنا کسی ذات کا فعلاً یا وہماً۔ اسی وجہ سے جسم واحد، واحد مطلق نہیں ہوتا، کیونکہ وہ واحد ہے اتصال قائم قابل زوال کی وجہ سے، اور وہم میں بلحاظ کمیت منقسم ہو سکتا ہے؛ مبدا اول میں یہ بات محال ہے۔

کثرت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ شے عقل میں دو مختلف معنوں میں منقسم ہوتی ہے، (طریقۂ کمیت سے نہیں) جیسے جسم کا منقسم ہونا ہیولیٰ اور صورت ہیں، کیوں کہ ہیولیٰ اور صورت میں سے ہر ایک (گو یہ تصور نہیں ہو سکتا کہ ایک دوسرے کے بغیر بنفسہٖ قائم ہو سکے) حد و حقیقت کے اعتبار سے دو مختلف شے ہے، ان کے مجموعے سے شے واحد حاصل ہوتی ہے جو جسم ہے، اور یہ بھی اللہ تعالیٰ سے منفی ہے، کیونکہ یہ جائز نہیں رکھا جاتا کہ باری تعالیٰ اپنے جسم میں صورت ہو اور نہ اس کے جسم کے لیے مادہ و ہیولیٰ ہو سکتا ہے، اور نہ یہ جسم ان کا مجموعہ ہو سکتا ہے، اور پھر مجموعہ نہ ہوگا تو دو علتوں کی وجہ سے نہ ہوگا، ایک یہ کہ مجموعہ بوقت تجزیہ بالکمیت منقسم ہوتا ہے فعلاً بھی اور وہماً بھی۔ دوسرے یہ کہ وہ بالمعنیٰ صورت و ہیولیٰ میں منقسم ہوتا ہے، حالانکہ خدا مادہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ مادہ صورت کا محتاج ہوتا ہے اور واجب الوجود ان باتوں سے مستغنی ہے، لہذا جائز نہ ہوگا کہ اس کے وجود کے ساتھ دوسری شے کو مربوط کیا جائے سوائے اس کی ذات کے، اور نہ وہ صورت ہو سکتا ہے۔ کیونکہ صورت مادہ کی محتاج ہوتی ہے۔

تیسری وجہ ہے کثرت بالصفات، اور صفات علم و ارادہ و قدرت ہیں، اگر یہ مقدر سمجھی جائیں، اور اگر یہ صفات واجب الوجود ہوں تو وجوب وجود ذات اور ان صفات کے مابین مشترک ہوگا لہذا واجب الوجود میں کثرت کا لزوم اور وحدت کی نفی ہو گی۔

چوتھی وجہ وہ کثرت ہے جو جنس و فصل کی ترکیب سے حاصل ہوتی ہے، مثلاً ایک

سیاہ شے سیاہ ہے اور رنگ ہے، اور سیاہی عقلی طور پر غیر لونیت ہے، بلکہ لونیت تو جنس ہے اور سیاہی فصل ہے، اور وہ مرکب ہے جنس و فصل سے جیسے حیوانیت عقلی طور پر غیر انسانیت ہے، کیونکہ انسان حیوان ہے اور ناطق ہے اور حیوان جنس ہے اور ناطق فصل ہے اور وہ مرکب ہے جنس و فصل سے، اور یہ نوع کثرت ہے لہذا یہ بھی مبدا اوّل سے منفی ہے۔

پانچویں وجہ وہ کثرت ہے جو تقدیر ماہیت کی جہت سے لازم ہوتی ہے اور تقدیر وجود سے اس ماہیت کے لیے، کیونکہ انسان قبل وجود ایک ماہیت ہے اور وجود اس پر وارد ہوتا ہے اور اس کی طرف مضاف ہوتا ہے، مثلاً مثلث کی شکل، اس کی ایک ماہیت ہے کہ وہ ایک شکل ہے جس کو تین اضلاع محیط ہیں، اور وجود اس کی ذات ماہیت کا جز نہیں، جس پر اس کا قوام ہو، اس لیے یہ جائز ہوگا کہ سمجھنے والا ماہیت انسان کا بھی ادراک کر سکے اور ماہیت مثلث کا بھی، حالانکہ یہ نہ سمجھتا ہو کہ ان کا عینی (یعنی خارجی) وجود بھی ہے یا نہیں، اگر وجود اس کی ماہیت کو قایم کرنے والا ہوتا تو اس کی ماہیت کا ثبوت اس کے وجود سے پہلے ہرگز متصور نہ ہوتا، لہذا وجود مضاف الی الماہیت ہے، چاہے وہ لازم ہو اس حیثیت سے کہ یہ ماہیت سوائے اس کے موجود کے کچھ نہیں ہوتی، جیسے آسمان، یا چاہے وہ عارضی ہو بعد اس کے کہ وہ کچھ نہ تھا، جیسے ماہیت انسان زید و عمر میں اور ماہیتِ اعراض و صور حادثہ۔ (ان کا دعویٰ ہے کہ) یہ کثرت بھی لازم ہے کہ مبدأ اوّل سے منفی ہو، اس لیے کہا جائے گا کہ اس کے لیے کوئی ماہیت نہیں کہ وجود اس کی طرف مضاف ہو، بلکہ وجود اس کے لیے ایسا ہی واجب ہے جیسا کہ ماہیت اس کے غیر کے لیے، لہذا وجود واجب ماہیت ہے اور حقیقت کلیہ ہے اور طبیعت حقیقیہ ہے جیسا کہ انسان اور درخت اور آسمان ماہیت ہیں، اگر اس کے لیے ماہیت ثابت ہو تو وجود واجب اس ماہیت کے لیے لازم ہوگا مگر اس کو قائم کرنے والا نہ ہوگا۔ اور لازم تابع و معلول ہوتا ہے، لہذا وجود واجب معلول ہوگا، جو اس کے واجب ہونے کے منافی ہے۔

اور اس کے ساتھ ہی فلاسفہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ مبدا اول ہے، موجود، جوہر، واحد، قدیم، باقی، عالم، عاقل، معقول، فاعل، خالق، صاحب ارادہ، قادر، زندہ رہنے والا، عاشق، معشوق، لذیذ، لذت اٹھانے والا، سخی اور خیر محض ہے، اور دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ سب عبارت ہے معنی واحد سے اس میں کثرت نہیں ہے اور یہ ایک عجیب سی بات ہے۔

ہمیں چاہیے کہ پہلے تحقیق کے ساتھ ان کے مذہب کو سمجھ لیں پھر اعتراض کی طرف متوجہ ہوں، کیونکہ کسی مذہب پر سمجھنے سے پہلے اعتراض کرنا اندھیرے میں نشانہ لگانا ہے۔

ان کے مذہب کی تفہیم کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں "ذات مبدا اول ایک ہے، البتہ اسماء اس کی طرف کسی چیز کے اضافت کی وجہ سے کثیر ہوتے ہیں، یا یہ کہ کسی چیز کو اس کی طرف مضاف کیا جاتا ہے یا کسی چیز کو اس سے سلب کیا جاتا ہے، اور سلب ذات مسلوب عنہ میں کثرت کو واجب نہیں کرتا، اور نہ اضافت کثرت کو واجب کرتی ہے اس لیے وہ لوگ کثرت سلوب اور کثرت اضافات کا انکار نہیں کرتے، لیکن ان امور کے رد میں پوری توجہ سلب و اضافت ہی کی طرف کی جاتی ہے۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ جب اسے اول کہا جائے گا تو وہ اضافت ہو گی ان موجودات کی طرف جو اس کے بعد ہیں، اور جب اسے مبدا کہا جاتا ہے تو وہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اس کے غیر کا وجود اس سے ماخوذ ہے، اور وہ اس کا سبب ہے، لہذا یہ اضافت ہو گی اس کے معلولات کی طرف، اور جب اسے موجود کہا جاتا ہے تو اس کے معنی تو معلوم ہی ہیں، اور جب اسے جوہر کہا جاتا ہے تو اس کے معنی ایسے وجود کے ہیں جس سے موضوع میں حلول کو سلب کیا گیا ہے، اور اس سلب کو اگر قدیم کہا جائے تو اس کے معنی اولاً اس سے عدم کو سلب کرنے کے ہیں، لہذا قدیم و باقی کا حاصل اس بات کی طرف رجوع کرے گا کہ وجود مسبوق بالعدم ہے نہ ملحوق بالعدم، اور جب کہا جائے کہ واجب الوجود کے معنی ہیں ایسا موجود جس کے لیے کوئی علت نہ ہو

اور وہ اپنے غیر کے لیے علت ہو تو یہ سلب و اضافت کو جمع کرتا ہوگا، جب اس سے علت کی نفی کی جائے تو یہ سلب ہوگا، جب اسے اس کے غیر کی علت مانا جائے تو یہ اضافت ہوگی، اگر اسے عقل کہا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ موجود مادے سے بری ہے، اور ہر موجود جو اس صفت کا ہو عقل ہے یعنی اپنی ذات کو پہچانتا ہے اور اس کا شعور رکھتا ہے اور اپنے غیر کو بھی پہچانتا ہے، اور ذات سبحانہٗ تعالیٰ کی تو یہ صفت ہے یعنی وہ مادے سے بری ہے اس وقت وہ عقل ہے اور یہ دونوں یہاں عبارت ہیں معنی واحد سے (یعنی وہ اپنی ذات کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی، دونوں کا مرجع عقل ہے) اور جب اسے کہا جاتا ہے "عاقل" تو اس کے معنی ہیں کہ اس کی ذات جو عقل ہے اس کے لیے معقول ہوتی ہے، لہٰذا وہ اپنی ذات ہی کو جانتا ہے اور اپنی ذات ہی کو پہچانتا ہے۔ پس اسی کی ذات معقول ہے، اور اسی کی ذات عاقل ہے، اور اسی کی ذات عقل ہے، اور سب کے سب ایک ہیں، کیونکہ وہی معقول ہے، اس حیثیت سے کہ وہ ماہیت مجرد ہے مادے سے، اور اپنی ذات سے آپ غیر مستور ہے، اور جب وہ اپنی ہی ذات کو جانتا ہے تو عاقل ہے اور جب اس کی ذات ہی اس کی ذات کیلئے معقول ہے تو وہ معقول بھی ہے، اور جبکہ وہ اپنی ذات ہی سے عقل ہے زائد بر ذات ہو کر نہیں بلکہ عقل ہونے کے اعتبار سے تو بعید نہیں کہ عاقل و معقول متحد ہو جائیں، کیونکہ عاقل جب اپنے وجود کو عاقل کی حیثیت سے جانتا ہے تو اس کو معقول کی حیثیت سے بھی جانتا ہے، لہٰذا عاقل و معقول ہر حیثیت سے ایک سمجھا میں گے، اور اگر ہماری عقل، عقل اول سے مفارقت کرتی ہے تو جو چیز کہ اول کے لیئے بالفعل ابدی ہوگی وہ ہمارے لیے بالقوہ بھی ہنگامی ہوگی اور بالفعل بھی ہنگامی، اور جب اس کی طرف خالق، باری، فاعل، وغیرہ جیسی صفات فعلیہ منسوب کی جاتی ہیں تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس کا وجود شریف ہے، اس سے وجود کل لازماً فیضان پاتا ہے، اور اس کے غیر کا وجود اس کے وجود کا تابع و حاصل ہے، جیسا کہ نور سورج کا تابع ہوتا ہے،

اور گرمی، آگ کی، حالانکہ اس کی طرف نسبت عالم کی ایسی تشبیہ نہیں دی جا سکتی، جیسی کہ نور کی نسبت سورج کی طرف دی جا سکتی ہے الا اس کے کہ اُسے معلول سمجھا جائے ورنہ کوئی نسبت نہ ہوگی، کیونکہ سورج کو اپنی ذات سے فیضان نور کا کوئی شعور نہیں ہے، اور نہ آگ کو اپنے سے گرمی کے فیضان کا شعور ہوتا ہے، یہ فیضان تو محض طبیعت کا تقاضہ ہے، مگر اوّل تو عالم بذاتہ ہے اور اس کی ذات وجود غیر کے لیے مبدأ ہے، لہذا جو کچھ اس سے فیضان پا رہا ہے وہ اس کو معلوم ہے اور نہ جو کچھ اس سے صادر ہوا اس سے وہ غافل ہے نیز یہ کہ وہ ہم میں سے کسی کے مانند نہیں ہے، جو (مثلاً) اگر کسی مریض اور سورج کے درمیان کھڑا ہو جائے تو مریض سے سورج کی حرارت اس کی وجہ سے اضطراری طور پر دور ہو جائے گی نہ کہ اختیاری طور پر، اس کے برخلاف مبدأ اوّل جانتا ہے کہ اس کے کمال سے جو فیضان پا رہا ہے اس کا غیر ہے اور اگر دوسرا شخص جو مریض پر سایہ ڈال رہا ہے اسی طرح سایہ ڈالنے پر نا خوش نہ ہو تو اس کے ساتھ تشبیہ نہیں دی جا سکتی، کیونکہ سایہ ڈالنے والا اپنے سایہ کا محض جسمی حیثیت سے فاعل ہے اور واقعہ سایہ اندازی کو وہ بخوشی شعوری حیثیت سے جانتا ہے نہ کہ جسمی، حالانکہ اول کے بارے میں ایسا نہیں کہا جا سکتا، یہاں تو معاملہ یہ ہے کہ فاعل اس کا عالم بھی ہے اور اس سے راضی بھی ہے، اور وہ اس کا عالم بھی ہے کہ اس کا کمال اس میں ہے کہ غیر اس سے فیضان پا رہا ہے بلکہ یہ بھی فرض کیا جائے کہ جسم جو اپنے آپ کے لیے سایہ انداز ہے اور وہ اپنے واقعہ سایہ اندازی کا عالم ہے اور وہ اس سے راضی بھی ہے تو بھی اول کے مساوی نہ ہوگا، کیونکہ اول، عالم بھی ہے اور فاعل بھی، اور اس کا علم اس کے فعل کا مبدأ ہے کیونکہ اس کا علم اپنی ذات پر مبدأ کل ہونے کی حیثیت سے، فیضانِ کل کی علت ہے اور نظام موجود نظام معقول کا تابع ہے، اس معنی میں کہ وہ اس سے واقع ہوتا ہے، لہذا اس کا فاعل ہونا اس کے عالم بالکل ہونے پر زائد نہیں، کیونکہ اس کا علم بالکل اس سے فیضان کل کی علت ہے اور اس کا عالم بالکل ہونا اس کی ذات کے علم پر زائد نہیں کیونکہ جب اپنا مبدأ کل

ہونا نہ جانے تو اپنی ذات کو بھی نہ جانے گا اس طرح قصد اول سے تو معلوم اس کی ذات ہوگی، اور قصد ثانی سے معلوم کل (کائنات) ہوگی، پس یہی معنی ہیں اس کے فاعل ہونے کے، اور جب اسے قادر کہا جائے گا تو اس سے اس کا ایسا فاعل ہونا مراد لیا جائے گا جیساکہ ہم نے متعین کیا ہے۔ وہ یہ کہ اس کا وجود ایسا وجود ہے جس سے مقدورات کا فیضان ہوتا ہے، اور اس فیضان سے کل (کائنات) کی ترتیب اس طرح ہوتی ہے کہ حسن و کمال کے تمام ممکنات کا غایت درجہ ظہور ہوتا ہے۔

اور جب اسے مرید (صاحب ارادہ) کہا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو بھی اس سے فیضان پاتا ہے اس سے وہ غافل نہیں ہے، اور نہ اس سے ناراض، بلکہ وہ جانتا ہے کہ فیضانِ کل میں کمال اسی سے ہے، اس معنی میں یہ کہنا ٹھیک ہوگا کہ وہ اس سے راضی ہے، اور جائز ہوگا کہ راضی کو مرید بھی کہا جائے، لہذا ارادہ عین قدرت کے سوا کچھ بھی نہیں، اور قدرت عین علم کے سوا کچھ نہیں اور علم عین ذات کے سوا کچھ نہ ہوگا، لہذا ان سب کا مرجع عین ذات ہوگا، اور یہ اس لیے کہ اس کا علم بالاشیاء، اشیاء سے ماخوذ نہیں ہے، اور نہ وہ وصفاً یا کمالاً اپنے غیر سے مستفید ثابت ہوگا، اور یہ واجب الوجود میں محال ہے، ہمارا علم بھی دو قسم کا ہوتا ہے، ایک تو وہ علم جو کسی شے کی صورت سے حاصل ہوا ہے، جیسے آسمان و زمین کی صورت کے متعلق ہمارا علم، دوسرا وہ علم جس کو ہم نے اختراع کیا ہے، مثلاً اس شے کا علم جس کی صورت کا تو ہم نے مشاہدہ نہیں کیا، لیکن اپنے ذہن میں اس کا تصور قائم کیا پھر اس کو خارج میں ظاہر کیا ہے، لہذا اس صورت کا وجود مستفاد عن العلم ہوگا نہ کہ علم مستفاد عن الصورت، اور مبدا اول کا علم قسم ثانی کے علم کی طرح ہے کیونکہ اس کی ذات میں نظام کا تمثل اس کی ذات سے نظام کے فیضان کا سبب ہے۔

ہاں اگر نفس شے کا مجرد استحضار یا کتابت خط کا محض تصور ہمارے ذہن میں اس صورت کے احداث کے لیے کافی ہو جائے تو ہمارا علم بعینہ قدرت اور بعینہ ارادہ ہوگا۔ لیکن ہماری کمزوری کی وجہ سے ہمارا تصور ایجاد صورت کے لیے کافی نہیں ہوتا، بلکہ اس کے

ساتھ ہم ایک ارادہ متجددہ کے بھی محتاج ہوتے ہیں جو قوت شوقیہ سے پیدا ہوتی ہے، تاکہ ان دونوں سے اعضائے آلیہ کے عضلات و اعصاب میں قوت محرکہ کو متحرک کرے، پس حرکت عضلات و اعصاب سے ہاتھ وغیرہ متحرک ہوتے ہیں اور اپنی حرکت سے، وہ قلم یا دوسرے آلات خارجی کو متحرک کرتے ہیں، اور حرکت قلم سے مادہ جیسے روشنائی وغیرہ متحرک ہوتی ہے، پھر ہمارے ذہنوں میں صورت متصورہ حاصل ہوتی ہے اور اسی لیے کہا جائے گا کہ ہمارے ذہنوں میں اس صورت کا نفس وجود نہ تو قدرت ہی ہے اور نہ ارادہ، بلکہ ہم میں جو قدرت تھی وہ عضلات کے مبدأ محرک سے تھی اور یہی صورت عضلات کے اس محرک کو تحریک دیتی تھی، وہی محرک مبدأ قدرت ہے، مگر واجب الوجود میں تو ایسا نہیں ہے۔ وہ ایسے اجسام سے تو مرکب نہیں جو اپنے اطراف سے قویٰ کو متحرک کرتے ہوں لہذا اس کی قدرت، ارادہ، علم، اور ذات سب ایک ہیں۔

اور جب اسے "زندہ" کہا جائے گا، تو اس سے مراد یہ ہوگی کہ وہ ازروئے علم عالم ہے، جس سے ایسا وجود فیض پاتا ہے جس کو اس کا فعل کہا جائے گا، لہذا وہ زندہ ہے، یعنی وہ بہت کام کرنے والا اور بہت جاننے والا ہے اس سے مراد اس کی ذات ہوگی افعال کی طرف اضافت کے ساتھ، (اسی طریقے پر جس کا کہ ہم نے ذکر کیا)، ہماری زندگی کی طرح نہیں کیونکہ وہ دو ایسی مختلف قوتوں کے بغیر تکمیل نہیں پاتی جن سے ادراک و فعل کا ظہور ہوتا ہے، لہذا اس کی حیات بھی عین ذات ہی ہے۔

اور جب اسے کہا جائے گا "جواد" یعنی بہت بخشش کرنے والا، تو اس سے مراد یہ ہوگی کہ اس سے کل کا فیضان ہوتا ہے، جس سے اس کی کوئی غرض وابستہ نہیں، اور جود یعنی بخشش دو چیزوں سے تکمیل پاتی ہے، ایک یہ کہ جس پر بخشش کی جاتی ہے اس سے اس کو فائدہ پہنچے، کیونکہ جو شخص ایسی چیز کی بخشش کرتا ہے جس سے طرف ثانی مستغنی ہے تو اس کو صفت بخشش سے منسوب نہیں کیا جا سکتا، دوسرے یہ کہ جواد کو اپنے جود میں اپنی کسی ذاتی غرض کی تکمیل کا محتاج نہیں ہونا چاہیے، کیونکہ اس کا بخشش پر اقدام اس کی ذات کی ضرورت کی تحت ہوتا ہے، اور جو شخص بخشش اس لیے کرتا ہے کہ اس کی

تعریف وثنا کی جائے، یا کسی مذمت سے اُسے چھٹکارا ملے، تو وہ معاوضہ طلب کہلائے گا، اس لیے اس کو جواد نہیں کہا جا سکتا۔ جود حقیقی تو صرف اللہ سبحانہ تعالیٰ کے لیے سزاوار ہے، کیونکہ وہ اس کے ذریعے نہ تو کسی مذمت سے نجات کا خواہش مند ہے، نہ کسی کی تعریف سے استفادہ کا، لہٰذا اسم جواد مع اضافت فعل کے اس کے وجود ہی کی خبر دے رہا ہے مع سلب غرض کے، اس لیے وہ اس کی ذات میں کثرت کی طرف مودی نہ ہوگا۔

اور جب اسے "خیر محض" کہا جائے گا تو اس سے مُراد یا تو اس کا ایسا وجود ہوگا جو نقص اور امکان عدم سے بری ہو، کیونکہ شر کو وجود نہیں ہوتا، بلکہ وہ عدم جوہر کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ یا عدمِ صلاحِ حالِ جوہر کی طرف، ورنہ وجود (اس حیثیت سے کہ وہ وجود ہے) خیر ہی ہوگا، اور جب لفظ خیر کا استعمال کیا جائے گا تو اس سے مُراد نقص وشر کے امکان کے سلب سے لی جائے گی، یا یہ کہا جائے گا کہ "خیر" بہ سبب اس کے وہ نظامِ اشیاء کے لیے سبب ہے اور چونکہ "اول" ہی مبدأ ہے ہر شئے کے نظام کا، اس لیے وہ خیر ہے، اس لیے یہ اسم اس کے وجود ہی پر دال ہوگا مع نوعِ اضافت کے۔

اور جب اسے کہا جائے گا "واجب الوجود"، تو اس کے معنی ہیں یہی وجود مع سلبِ علت کے (اس کے وجود کی) مع حالتِ عدم اولاً و آخراً۔

اور جب اسے کہا جائے گا عاشق ومعشوق اور لذیذ ومتلذذ، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر حسن وجمال اور ہر رونق وبہاء کا وہی مبدأ ہے۔ اور ہر ذی کمال کے لیے وہی محبوب ومعشوق ہے، لذت کے معنی ہیں کمال مناسب کا ادراک، اور اگر کوئی شخص اپنے معلومات کے احاطہ سے یا اس پر محیط ہو کر اپنی ذات کے کمال کا ادراک کرتا ہے، اور اپنے ہی جمال صورت کا، اور اپنے ہی کمال قدرت کا، اور اپنی ہی قوتِ اعضاء کا، بالجملہ ہر کمال کا استحضاری ادراک اس کے لیے ممکن ہو تو کہا جائے گا کہ وہ اپنے ہی کمال کا دوست ہے اور اس سے لذت اُٹھاتا ہے، مگر عدم ونقصان کے مقدر ہونے کی وجہ سے اس کی یہ لذت ناقص ہوگی، کیونکہ زوال پذیر عوامل یا خوفِ زوال کی وجہ سے سرور پورا نہیں ہو سکتا۔ لیکن اول کے لیے بہاء اکمل اور جمال اتم حاصل ہے، کیونکہ ہر کمال اس کے لیے ممکن ہے اور وہ اسے

حاصل ہے، اور وہ اس کمال کا مدرک ہے، امکانِ نقصان و زوال سے امن کے ساتھ مدرک ہے، اور اس کا کمالِ حاصل ہر کمال سے بالا ہے، لہذا اس کمال کی محبت اور اس کا عشق ہر عشق و محبت سے بالا و برتر ہے، اور اس سے التذاذ ہر قسم کے التذاذ سے اعلیٰ ہے، بلکہ ہماری ناپائدار لذتوں کے ساتھ اس کو کوئی مناسبت ہی نہیں۔ اور یہ کہنا بجا ہے کہ اس کی حقیقتِ معنی کو الفاظ میں ظاہر کرنا مشکل ہے، البتہ صرف اشارہ یا استعارہ کیا جا سکتا ہے، جیسے ہم لفظ مرید (صاحب ارادہ) کے لفظ کا استعارہ کرتے ہیں، اور ہمارے ارادے سے اس کو تشبیہ دیتے ہیں حالانکہ اس کے ارادے سے ہمارے ارادے کو کوئی مناسبت ہی نہیں، اسی طرح نہ اس کے علم کو ہمارے علم سے نہ اس کی قدرت کو ہماری قدرت سے کوئی مناسبت ہے۔ ممکن ہے کہ تمھیں اس کے بارے میں لفظ لذت اچھا نہ معلوم ہو، اس کے لیے بہتر سمجھو تو دوسرا لفظ استعمال کرو۔

مقصود یہ ہے کہ اس کا حال ملائکہ کے احوال سے بھی اشرف ہے، اور اس لایق ہے کہ اس پر رشک کیا جائے، اور ملائکہ کی حالت تو ہماری حالتوں سے بھی اشرف ہے، اگر لذت صرف پیٹ اور عضوِ تناسل ہی کی لذت کا نام ہوتا تو گدھے اور سور کا مرتبہ بھی ملائکہ سے اشرف ہوتا، مگر یہ لذتیں حقیقی لذات نہیں، اس لیے وہ فرشتوں کو جو مجرد عن المادہ ہیں، حاصل نہیں، انھیں جو لذت حاصل ہے وہ سرور شعور کی لذت ہے، کس چیز کا شعور؟ اس جمال و کمال کا جو کبھی زوال پذیر نہیں، لیکن جو احوال ان فرشتوں کے ہیں اس سے بالاتر احوال اس "وجودِ اوّل" کے ہونے چاہئیں، کیونکہ وجودِ ملائکہ (جو کہ عقول مجردہ ہیں) اپنی ذات سے تو وجودِ ممکن ہیں اور اپنے غیر سے واجب الوجود ہیں، اور امکانِ عدم شر و نقص کی ایک نوع ہے، لہذا کوئی چیز مطلقاً شر سے بری نہیں ہو سکتی سوائے وجودِ اوّل کے، لہذا وہ خیر محض ہے، اس کے لیے بہاء و جمالِ اکمل ہے، پھر وہی معشوق بھی ہے، چاہے غیر اس سے عشق کرے یا نہ کرے، جیسا کہ وہ عاقل بھی ہے اور معقول بھی، چاہے غیر اسے سمجھے یا نہ سمجھے، اور ان سب معانی کا مرجع اسی کی ایک ذات ہے، اس کا ادراک لذت ہے، اس کی عقل اس کی عین ذات ہے اور

وہی عقل مجرد ہے، پس سب کا مرجع ایک ہی معنی کی طرف ہے۔
یہ ہے طریقۂ تفہیم فلاسفہ کے مذہب کا۔
اب یہ امور دو قسموں میں منقسم ہو سکتے ہیں:۔
(ا) وہ جن پر اعتقاد جائز ہے۔ ان کے متعلق ہم یہ بتلائیں گے کہ یہ فلاسفہ کے بنیادی اصول کے مطابق نہیں۔
(ب) وہ جن پر اعتقاد جائز نہیں۔ یہاں ہم فلسفیوں پر تنقید کریں گے۔ اور ہم کثرت کے مراتب خمسہ کی طرف پھر توجہ کریں گے، ان کی فلسفیوں نے جو تردید کی ہے ان پر تنقید کرتے ہوئے یہ ظاہر کریں گے کہ وہ اپنے دعوے کی تائید میں عقلی دلائل پیش کرنے سے قاصر ہیں۔ اب ہم ہر مسئلے پر تفصیل سے بحث کریں گے۔

مسئلہ (۶)

فلاسفہ کے صفاتِ الٰہیہ کا انکار اور اس کا ابطال

فلاسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ "مبدا اول" کے لیے علم، وقدرت، و ارادہ کا اثبات محال ہے، جیسا کہ اس امر میں معتزلہ بھی متفق ہیں۔ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ اسماء شرعی طور پر وارد ہوتے ہیں اور ان کا اطلاق لغتہً جائز رکھا جاتا ہے، لیکن مرجع ان کا ذات واحد ہے (جیسا کہ گزرا) اور اس کی ذات پر صفات زائدہ کا اثبات جائز نہیں، جیسا کہ خود ہمارے بارے میں تو یہ جائز ہے کہ ہمارا علم اور ہماری قدرت ہماری ذات پر اوصاف زائدہ ہوں۔ کیونکہ ان کا دعویٰ ہے کہ یہ موجب کثرت ہے۔ اگر یہ صفات ہم پر طاری ہوتی ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ وہ زائد بر ذات ہیں کیونکہ وہ متجدداً طاری ہوتی ہیں۔ اور اگر ان کا ہمارے وجود سے اس طرح موازنہ کیا جائے کہ وہ ہمارے وجود سے غیر متاخر ہوں تو وہ بھی زائد علی الذات نہیں سمجھی جائیں گی، ایسا ہی دو چیزوں میں سے جب ایک دوسری پر طاری ہو اور معلوم ہو جائے کہ یہ وہ نہیں ہو سکتی اور وہ یہ نہیں، اگر اس طرح ان کا موازنہ کریں تو ان دونوں کا علٰحدہ علٰحدہ ہونا سمجھ میں آئے گا۔ یہ صفات لوازمِ اول کی صفاتِ مقارنہ ہونے کی حیثیت سے بھی اشیا سوائے ذات ہی ہونگی، اب یہ بات واجب الوجود میں کثرت کا سبب ہو گی، جو محال ہے، اسی لیے ان کا نفیٔ صفات پر اجماع ہوا ہے۔

ان سے پوچھا جائے گا کہ اس قسم کی کثرت کے محال ہونے کو تم نے کیسے جانا؟ اس بارے میں تم، سوائے معتزلہ کے کافہ مسلمین کے خلاف جا رہے ہو، اب اس پر تم کون سی دلیل پیش کرتے ہو؟ اگر کہا جائے کہ ذات جو صفات کی حامل

ہوتی ہے واحد ہے، لہذا واجب الوجود میں کثرتِ صفات محال ہے۔ اب یہی مسئلہ مابہ النزاع ہے، اس کا محال ہونا بضرورت تو معلوم نہیں، اس کے لیے دلیل کی ضرورت ہے! تمھاری دلیل کیا ہے؟

اس بارے میں ان کے دو مسلک ہیں:۔

اولاً تو وہ یہ کہتے ہیں کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ دو چیزوں میں یعنی صفت و موصوف میں سے جب یہ وہ نہ ہو اور وہ یہ نہ ہو

۱۔ یا تو ان میں سے ہر ایک دوسرے سے وجود میں مستغنی ہوگی (۲) یا ہر ایک دوسرے کی محتاج ہوگی (۳) یا یہ کہ ایک ان میں سے دوسرے سے مستغنی ہوگی اور دوسری محتاج ہوگی اور اگر ہر ایک کو مستغنی قرار دیا جائے تو دونوں واجب الوجود ہو جاتے ہیں، اور یہ تثنیہ مطلقہ ہے، جو محال ہے۔

یا ہر ایک ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی محتاج ہوں گی تو ان میں سے ایک واجب الوجود نہ ہوگی، کیونکہ واجب الوجود کے معنی یہ ہیں کہ جس کا قوام خود اسی کی ذات سے ہو، اور وہ اپنے غیر سے من کل وجہ مستغنی ہو، مگر جب یہ غیر کی محتاج ہو تو یہ غیر اس کی علت ہوا، اگر اس غیر کو ہٹا دیا جائے تو اس کا وجود ممتنع ہوگا، اپنی ذات سے اس کا وجود نہ ہوگا بلکہ اپنے غیر سے ہوگا۔

اور اگر کہا جائے کہ ایک ان میں سے دوسرے کی محتاج ہوتی ہے، تو جو محتاج ہوتی ہے وہ معلول ہے اور واجب الوجود دوسرا ہے، اور جب وہ معلول ہوگا تو سبب کا محتاج ہوگا اور اس بات کی طرف مؤدی ہوگا کہ ذات واجب الوجود، سبب کے ساتھ مرتبط ہوتی ہے۔

اعتراض اس پر اس طرح ہوگا کہ ان اقسام میں سے اختیار کردہ قسم اخیر ہے، لیکن پہلی قسم تثنیۂ مطلقہ کے متعلق بھی ہم نے گزشتہ مسئلہ میں یہ ظاہر کر دیا ہے کہ تمھاری تردید کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے، کیونکہ تثنیۂ مطلقہ کا ابطال کثرت کے ابطال ہی پر مبنی ہوگا۔ اس لیے جو چیز کسی مسئلہ کی فرع ہوں اس کی اصل نہیں قرار

دی جاسکتی۔ لیکن مناسب تر یہ ہے کہ کہا جائے کہ ذات اپنے قوام میں صفات کی محتاج نہیں ہوتی، البتہ صفات محتاج ہوتی ہیں موصوف کی جیسا کہ خود ہم میں ہوتا ہے۔

(۲) ان کا یہ قول کہ اپنے غیر کا محتاج واجب الوجود نہیں ہوتا، تو ان سے پوچھا جائے گا کہ اگر تم واجب الوجود سے یہ مراد لیتے ہو کہ اس کی کوئی علت فاعلی نہیں ہے تو پھر تم یہ کیوں کہتے ہو؟ اور یہ کہنا کیوں محال ہوا کہ جیسے ذات واجب الوجود کی قدیم ہے اور اس کا کوئی فاعل نہیں ہے ایسے ہی اس کی صفت بھی اس کے ساتھ قدیم ہے اور اس کا کوئی فاعل نہیں ہے؟ اور اگر تم واجب الوجود سے یہ مراد لیتے ہو کہ اس کی کوئی علت قابلہ نہیں ہوتی تو اس معنی میں صفات کو ضروری یا واجب نہیں کہا جاسکتا۔ مگر اس کے باوجود وہ قدیم ہوتی ہیں اور ان کا کوئی فاعل نہیں ہوتا، تو اس رائے میں کون سا تضاد ہے؟

اگر کہا جائے کہ واجب الوجود مطلق وہ ہوتا ہے جس کی نہ علت فاعلہ ہو نہ قابلہ مگر جب یہ تسلیم کیا جائے کہ صفات کی علت قابلہ ہوتی ہے تو ان کا معلول ہونا بھی تسلیم کیا جائے گا۔

ہم کہیں گے کہ ذات قابلہ کا نام علت قابلہ رکھنا آپ کی اصطلاح ہے، اور اس اصطلاح کے مطابق دلیل تو ثبوت واجب الوجود کی طرف رہبری نہیں کرتی، البتہ ایسے کنارے کے اثبات کی طرف رہبری کرتی ہے جہاں علل و معلولات کا تسلسل منقطع ہوجاتا ہے۔ اس کے علاوہ کسی اندازے کی رہبری نہیں کرتی، اگر واحد کے لیے ایسی صفات قدیمہ کو مانا جائے جن کا کوئی فاعل نہیں، جیسا کہ اس کی ذات کا کوئی فاعل نہیں، تو قطع تسلسل جب بھی ممکن ہے، لیکن ان صفات کا استقرار اس کی ذات ہی میں ہوگا، لہذا لفظ واجب الوجود کو نظر انداز کر دینا چاہیے، کیونکہ اس سے التباس کا امکان ہے، اس وقت دلیل قطع تسلسل ہی کی طرف رہبری کرے گی اور کسی چیز کی طرف نہیں۔ اس کے سوا کسی اور چیز کا دعویٰ محض تحکم ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ جس طرح کہ علت فاعلی میں قطع تسلسل واجب ہوتا ہے، علت قابلہ میں بھی واجب ہوگا، کیونکہ اگر ہر موجود کسی محل کا محتاج ہو جس میں وہ استقرار پاتا ہے تو محل بھی اسی طرح کسی محل کا محتاج ہوگا جس سے تسلسل لازم آئے گا۔

تو ہم کہیں گے کہ تم بجا کہتے ہو، اسی لیے ہمیں اس تسلسل کا قطع کردینا ضروری ہے، اور ہم کہہ چکے ہیں کہ صفت اس کی ذات قائم بغیرہ نہیں ہوتی جیسا کہ ہماری ذات کی مثال سے ہم سمجھ چکے ہیں، اور ہماری ذات اس کا محل ہے اور ہماری ذات کسی محل میں نہیں ہے لہٰذا صفت و ذات کے علت فاعلی کا تسلسل منقطع ہوگیا کیونکہ صفت کا بھی کوئی فاعل نہیں جیسا کہ ذات کا کوئی فاعل نہیں، بلکہ ذات صفت کے ساتھ ہمیشہ ہی سے متصف ہے، جو بلا علت (ذات ہی کی طرح) موجود ہے، رہی علت قابلہ تو اس کا تسلسل ذات ہی پر منقطع ہوتا ہے، مگر اس سے یہ کیوں لازم آتا کہ جب علت کا انتفاد کیا جائے تو محل کا بھی انتفاد ہوگا، اور دلیل تو قطع تسلسل ہی پر مجبور کرتی ہے اور ہر طریقہ جس سے قطع تسلسل ممکن ہو وہ واجب الوجود کی اثباتی برہان کے قضیہ کا تتمہ ہے۔

اور اگر واجب الوجود سے ایسے موجود کے سوائے جس کی کوئی علت فاعلی نہ ہو اور جس کی وجہ سے قطع تسلسل ہوتا ہو، کوئی اور چیز مراد لی جائے تو ہم اس کو واجب الوجود قطعاً تسلیم نہیں کرتے، اور جب کبھی عقل ایسے موجود قدیم کے قبول کرنے کے لیے جس کے وجود کی کوئی علت نہیں، اپنے اندر گنجائش پاتی ہے تو وہ کسی صفت سے موصوف قدیم کے قبول کرنے کے لیے بھی، جس کی ذات وصفات کی بھی کوئی علت نہیں، اپنے اندر گنجائش پاتی ہے۔

مسلک دوم: فلسفیوں کا قول ہے کہ علم وقدرت، دونوں بھی ہماری ماہیت ذات میں داخل نہیں، بلکہ دونوں عرضی ہیں، اور جب یہی صفات اول کے لیے بھی ثابت کی جائیں تو وہ بھی اس کے ماہیت ذات میں داخل نہیں ہوں گی، بلکہ اس کی طرف بالاضافت عرضی ہوں گی، گو یہ اس کے لیے دائم ہوں، اور بہت سے عرضی وجود ہمیشہ غیر مفارق ہو سکتے ہیں، اور ماہیت کے لیے لازم ہوتے ہیں، اس کے باوجود وہ اس کی

ذات کے مقوّم نہیں ہوتے، مگر جب عرضی ہوں گے تو تابع ذات ہوں گے، اور ذات ان کا سبب ہوگی، لہٰذا معلول ہوں گے، پھر کس طرح وہ واجب الوجود قرار دیے جا سکتے ہیں؟ یہی وہ دلیل ہے جو کسی قدر عبارت کے ادل بدل کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔

ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اگر تم ان صفات کو تابعِ ذات اور ذات کو ان کا سبب گردانتے سے یہ مراد لیتے ہو کہ ذات ان کی علتِ فاعلی ہے، اور وہ ذات کے مفعول ہیں تو ایسا نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ ہمارے علم کو ہماری ذات کی طرف مضاف کرنے کا مستلزم نہ ہوگا جبکہ ہماری ذات بھی ہمارے علم کی علتِ فاعلی نہیں ہے۔

اگر تم ذات سے محل مراد لیتے ہو اور کہتے ہو کہ صفت کا قوام بنفسہٖ غیر محل میں نہیں ہو سکتا تو یہ مسلم ہے، اور کوئی وجہ نہیں کہ اس کو محال قرار دیا جائے۔ یا اگر صفت سے تبعی وجود یا عرضی وجود، یا معلول مراد لی جائے یا جو بھی مراد لی جائے، تب بھی بہرحال معنی میں کوئی تغیر نہ ہوگا، کیونکہ اس کے معنی اس کے سوائے کچھ نہیں ہوں گے کہ صفاتِ الٰہیہ ذاتِ الٰہی سے قائم ہیں، جیسی کہ تمام صفات ذات سے قائم ہوتی ہیں پھر ان کا قائم بالذات ہونا کیوں محال سمجھا گیا باوجودیکہ وہ بھی قدیم ہیں اور ان کا کوئی فاعل بھی نہیں۔

بہرحال فلسفیوں کی ساری دلیلیں تمام تر مرعوب کن الفاظ کا گورکھ دھندا ہیں وہ کبھی صفاتِ الٰہیہ کو ممکن کہتے ہیں کبھی جائز، کبھی تابع، کبھی لازم، کبھی معلول، اور ان تمام الفاظ کو ناپسندیدہ قرار دیتے ہیں۔ ان سے کہا جائے گا کہ اگر اس کے معنی یہ ہیں کہ صفات کی کوئی علت فاعلی ہے تو یہ مانا نہیں جا سکتا، اور اگر اس سے یہ مراد ہے کہ ان کی کوئی علتِ فاعلی نہیں بلکہ ان کے صرف قیام کے لیے محل کی ضرورت ہے تو اس معنی کے لیے جو عبارت چاہو گھڑ لو، اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

عبارتی رعب داب قائم کرنے کا ایک دوسرا طریقہ بھی ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ اس بات کی طرف مودّی ہوتا ہے کہ اوّل ان صفات کا محتاج ہے، حالانکہ غنی مطلق محتاج نہیں ہو سکتا، غنی تو اس کو کہیں گے جو اپنے غیر کا محتاج نہ ہو۔

یہ الفاظ کا انتہائی رکیک استعمال ہے۔ سمجھنا چاہیئے کہ صفات کمال ذات کامل سے کوئی الگ چیز نہیں ہیں کہ کہا جائے کہ وہ محتاج غیر ہو گئی، اگر وہ ہمیشہ سے ہے تو علم وقدرت وحیات کی صفات کاملہ کے ساتھ بھی ہمیشہ سے ہے، پس محتاج کیسے ہوئی؟ یا یہ کہ کیسے جائز رکھا جا سکتا ہے کہ لزوم کمال کو احتیاج سے تعبیر کیا جائے، وہ تو ایسی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ "کامل وہ ہے جو کمال کا محتاج نہ ہو لہذا جو اپنی ذات کے لیے صفات کمال کے وجود کا محتاج ہو وہ ناقص ہے" تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ اس کے کامل ہونے کے معنی ہی اس کی ذات کے لیے وجود کمال کے ہیں، پس تم محض لفظی تخیلات کی بنا پر ان صفات کمال کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو تمہ الٰہیت میں۔

اگر کہا جائے کہ جب تم نے ذات وصفت کو ثابت کر دیا اور ذات میں صفت کے حلول کو بھی ثابت کر دیا تو یہ ترکیب ہوئی اور ہر ترکیب مرکب کی محتاج ہے، اور اسی لیے اوّل کا جسم ہونا جائز نہیں رکھا جاتا کیونکہ جسم مرکب ہوتا ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ کہنا کہ ہر ترکیب محتاج مرکب ہوتی ہے، ایسی ہی بات ہے جیسے کہیں کہ ہر موجود محتاج موجد ہوتا ہے، اس لیے جب یہ کہا جائے گا کہ "اول" موجود قدیم ہے جس کی کوئی علت ہے نہ کوئی موجد، تو اسی طرح یہ بھی کہا جائے گا کہ وہ موصوف قدیم ہے، اس کی ذات کی کوئی علت ہے نہ اس کی صفات کی، نہ اس کی ذات کے ساتھ قیام صفات کی، بلکہ وہ کلی حیثیت سے بلا علت قدیم ہے، رہا جسم تو اس کو اول قرار نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ وہ حادث ہوتا ہے، اور حادث اس لیے ہوتا ہے کہ وہ کبھی تغیرات سے خالی نہیں ہوتا۔ اور جو شخص کہ حدوث جسم کا قائل نہیں اس کو علت اولیٰ کو لازماً جسم ماننا پڑے گا جیسا کہ ہم آئندہ صفحات میں ثابت کریں گے۔

لہذا اس مسئلے میں تمھارے سارے مسالک ایک قسم کے تخیلات ثابت ہوتے ہیں۔

علاوہ ازیں فلسفی جو بھی ثابت کرتے ہیں اس کو نفس ذات کی طرف راجع کرنے کی قدرت بھی نہیں رکھتے، مثلاً اس کو وہ "عالم" تو ثابت کرتے ہیں مگر ان کے قول سے

یہ لازم آتا ہے کہ یہ صفت مجرد وجود پر زائد ہو، اس لیے ان سے پوچھا جاسکتا ہے کہ آیا تم تسلیم کرتے ہو کہ اوّل اپنی ذات کے سوا بھی جانتا ہے؟ بعض تو اس کو تسلیم کرتے ہیں، بعض کہتے ہیں کہ نہیں وہ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا، مسلک اوّل وہ ہے جس کو ابن سینا نے اختیار کیا ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ اوّل تمام اشیاء کو بنوع کلی جانتا ہے جو زمانہ کے تحت داخل نہیں، البتہ ان جزئیات کو نہیں جانتا جو اس میں تجددِ احاطۂ علم کا موجب ہوتے ہیں کہ اس کی وجہ سے ذاتِ عالم میں تغیّر ہوتا ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ کیا اول کا علم، کل انواع واجناس کے وجود کے ساتھ جن کی انتہا نہیں، عین اس کا علم بذاتہ ہے یا علم بغیرہٖ؟ اگر کہو کہ بغیرہٖ، تو تم کثرت کو ثابت کر رہے ہو اور قاعدہ کا نقض کر رہے ہو، اگر کہو کہ وبعینہ ہے تو اس شخص میں اور تم میں کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ انسان کا علم بغیرہٖ عین اس کا علم بنفسہٖ و علم بذاتہٖ ہے، حالانکہ ایسا کہنے والے تو یقیناً بے وقوف ہیں۔ ان سے کہا جائے گا کہ شئے واحد کی تعریف یہ ہے کہ اس کے اندر نفی و اثبات کا جمع ہونا وہماً بھی محال سمجھا جائے، چونکہ شئے واحد کا علم واحد ہوتا ہے اس لیے آنِ واحد میں اس کو موجود و معدوم تصوّر کرنا محال ہوگا، چونکہ انسان کے لیے علم بنفسہٖ علاوہ علم بغیرہٖ کے وہمی طور پر ممکن سمجھا جاسکتا ہے تو کہا جائے گا کہ اس کا علم بغیرہٖ اس کے علم بنفسہٖ کے سوا ہے۔ اگر دونوں علم ایک ہوں، تو ایک کی نفی دوسرے کی نفی، اور ایک کا اثبات دوسرے کا اثبات ہوگا، یہ محال ہے کہ زید موجود بھی ہو اور زید معدوم بھی ہو، یعنی آنِ واحد میں دونوں صورتیں ہوں تو ایسی محالیت علم بغیرہٖ کی علم بنفسہٖ کے ساتھ تو نہیں ہے، لہذا اسی قیاس پر اوّل کے علم بذاتہٖ کو علم بغیرہٖ کے ساتھ ایک نہیں سمجھا جاسکتا، کیونکہ ایک کا وجود دوسرے کے بغیر وہماً ممکن سمجھا جاسکتا ہے، پس وہ دو جدا چیزیں ہیں، اور یہ تو ممکن نہیں ہے کہ اس کے وجودِ ذات کے بغیر اس کے وجودِ ذات کا وہمی تصوّر کیا جائے۔ اگر کل ایسا ہی ہو تو یہ توہم محال ہوگا، لہذا جو فلسفی بھی یہ اعتراف کرتا ہے کہ اول اپنی

ذات کے سوا جانتا ہے تو وہ لامحالہ کثرت کو ثابت کرتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ " وہ اپنی ذات کے غیر کو قصد اول کی بنا پر نہیں جانتا بلکہ اپنی ذات کو مبدأ کُل کی حیثیت سے جانتا ہے، پس کُل کے ساتھ اس کا علم قصد ثانی کو لازم کرتا ہے، کیونکہ ممکن نہیں کہ وہ اپنی ذات کو جانے بغیر یہ جانے کہ وہ مبدأ کائنات ہے، کیونکہ مبدأ کائنات ہونا اس کی ذات کی حقیقت ہے، اور یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات کو اپنے غیر کا مبدأ سمجھے، ورنہ غیر بھی بطریق تضمن ولزوم اس کے علم میں شامل ہو جائے گا، اور کوئی وجہ نہیں کہ اس کی ذات کے لیے لوازم نہ ہوں، اور یہ بات ماہیت ذات میں کثرت کی موجب نہیں ہوتی، البتہ نفس ذات میں کثرت کا ہونا ممتنع ہے۔

اس کا جواب دو طریقے سے دیا جا سکتا ہے۔

اول یہ کہ تمہارا قول کہ وہ اپنی ذات کو بحیثیت مبدأ جانتا ہے محض تحکم ہے، بلکہ چاہیئے تو یہ کہ وہ صرف اپنی ذات کو جانے، کیونکہ اپنے مبدأ ہونے کا علم تو علم بالوجود پر زائد ہوگا، اس لیے کہ مبدائیت، ذات کی طرف اضافت ہے اور یہ جائز ہے کہ وہ ذات کو تو جانے اور اضافت بہ سوئے ذات کو نہ جانے، اگر مبدائیت کو اضافت نہ مانا جائے تو ذات میں کثرت پیدا ہو جاتی ہے، اور اس میں وجود کے علاوہ ایک چیز مبدائیت بھی آجاتی ہے، اور یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں، جیسا یہ جائز ہے کہ ایک انسان اپنی ذات کو تو جانے مگر اپنا معلول ہونا نہ جانے، کیونکہ اس کا معلول ہونا اس کی علت کی طرف اضافت ہے، غیر ذات ہے، اور علم بالاضافت غیر علم بالذات ہے، اس پر ہماری دلیل ثانی حکیمی ہے، اور وہ یہ کہ ممکن ہے کہ علم بالذات متوہم ہو بغیر علم بالمبدائیت کے توہم کے، اور یہ تو ممکن نہیں ہے کہ علم بالذات بغیر علم بالذات کے متوہم ہو کیوں کہ ذات تو واحد ہے۔

جواب کا دوسرا طریقہ یہ کہ تمہارا قول کہ کُل کا علم اول کو قصد ثانی سے ہوتا ہے،

ایک غیر معقول بات ہے، کیونکہ جب کبھی اس کا علم اپنے غیر پر محیط ہوتا ہے، جیسا کہ وہ اپنی ذات پر محیط ہے، تو اس طرح اس کو دو متغایر معلومات حاصل ہوتے ہیں اور معلوم کا تعدد و تغایر تعددِ علم کا موجب ہوتا ہے، کیونکہ دو معلوموں میں سے ایک معلوم دوسرے سے وہم میں جدا کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا ایک کا علم بعینہٖ دوسرے کا علم کبھی نہ ہوگا، اگر ایک کا علم بعینہٖ دوسرے کا علم ہو تو ان میں سے ایک کے وجود کا اندازہ کرنا بغیر دوسرے کے وجود کے اندازے کے محال ہوگا، حالانکہ وہاں کوئی دوسرا تو نہیں ہے، لہٰذا جب کُل واحد ٹھیرا تو اس میں اختلاف نہ ہوگا کہ اس کو قصدِ ثانی سے تعبیر کیا جائے۔

کاش مجھے کوئی سمجھائے کہ نفی کثرت پر وہ شخص کیسے اقدام کرتا ہے جو کہتا ہے کہ خدا کے علم سے ایک ذرہ آسمانوں میں اور نہ زمین میں باہر ہو سکتا ہے، لیکن وہ ان تمام چیزوں سے بنوع کلی واقف ہے۔ اور کلیات معلومہ کی تو کوئی انتہا نہیں پس ان کلیات کے متعلق علم باوجود اپنی کثرت و تغایر کے ہر لحاظ سے ایک ہے؟

ابن سینا نے اس بارے میں دوسرے فلسفیوں سے اختلاف کیا ہے جن کا خیال یہ ہے کہ خدا اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا (اس کو وہ نفی کثرت سے احتراز سمجھتے ہیں) یہ کیسے ممکن ہے کہ ابن سینا ان فلسفیوں کے ساتھ مل کر تو کثرت کی نفی کرے اور اثبات علم بالغیر میں ان سے اختلاف کرے، اس کو یہ کہتے ہوئے شرم کرنی چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ قطعاً کوئی چیز نہیں جانتا، نہ دنیا میں نہ آخرت میں، البتہ صرف اپنی ذات کو جانتا ہے ہاں اس کا غیر اپنی ذات کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی، علم کی حیثیت سے تو غیر ہی اس سے اشرف ٹھیرا!

اس بے حیائی سے اجتناب کرتے ہوئے ابن سینا نے اس مذہب کو ترک کر دیا، اور اس کے باوجود وہ نفی کثرت من کل وجہ پر برابر اصرار کرتا ہے، اور دعویٰ کرتا ہے کہ خدا کا علم بنفسہ وغیرہ بلکہ تمام اشیاء کا علم اس کی ذات کا عین ہے بغیر کسی زیادتی کے، لیکن یہ تو عین تناقض ہے، جس کے قائل ہونے سے دوسرے فلسفیوں کو شرم آتی ہے

اس طرح ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ابن سینا اور وہ جن سے یہ اختلاف کرتا ہے دونوں رسوائی و ملامت کا ہدف بنتے ہیں۔

گمراہی چاہنے والے کو خدائے تعالیٰ برابر گمراہی میں ڈالتا ہے، جو سمجھتا ہے کہ الٰہی امور کی کنہ نظر و تخیل سے ہاتھ آجا سکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ جب یہ ثابت ہو جائے کہ خدا اپنی ذات کو بہ حیثیت مبدا بر سبیل اضافت جانتا ہے کیونکہ علم دو مضاف کے ساتھ بھی ایک ہو سکتا ہے، جیسے کوئی اپنے بیٹے کو پہچانے تو اس پہچاننے یا جاننے میں اس کے باپ ہونے کا علم بھی داخل ہے جو ضمنی علم ہے، اس سے معلوم کی تو کثرت ہو گی مگر علم متحد ہو گا، اسی طرح جب خدا اپنی ذات کو مبدأ بغیرہ کی حیثیت سے جانتا ہے تو علم تو متحد ہو گا، گو معلوم میں تعدد ہو، پھر جب یہ چیز معلوم واحد اور اس کی اضافت میں تو سمجھ میں آتی ہے، اور کثرت کا موجب نہیں ہوتی تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اس چیز کی تعداد میں اضافہ یا زیادتی جو بہ حیثیت جنس کثرت کی علت نہیں کثرت کی موجب نہ ہو گی۔

اسی طرح جو ایک چیز کو جانتا ہے پھر اس چیز کے علم کو بھی جانتا ہے، تو وہ اس علم کو جانتا ہے اور ہر اس علم کو جانتا ہے جس کو بنفسہ اور بہ علومہ جانے، لہذا معلوم متعدد ہونے کے باوجود علم متحد ہو گا، ہمارے دعوے کا دوسرا ثبوت یہ ہے کہ تم تو معلومات خداوندی کو غیر متناہی، اور اس کے علم کو واحد سمجھتے ہو، تم یہ نہیں کہتے کہ اس کے علوم کی تعداد لا متناہی ہے، پس اگر تعدد معلوم تعدد ذات علم کا موجب ہوتا تو ذات باری تعالیٰ میں ایسے علوم ہونا چاہیے تھا جن کے اعداد کی کوئی انتہا نہ ہو اور یہ محال ہے۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ جب کبھی علم ہر لحاظ سے واحد ہو، تو اس کا تعلق دو معلوم سے متصور نہ ہو گا، جب علم کا ایک سے زیادہ علوم سے تعلق ہو گا تو وہ کثرت کا مقتضی ہو گا اگر فلسفیوں کے ان اصول موضوعہ کا اتباع کیا جائے جو انھوں نے اپنے نظریہ کثرت کے سلسلے میں وضع کئے ہیں، کیونکہ فلسفیوں نے کثرت کے معنی کے بیان میں مبالغہ سے کام لیا ہے، جب وہ کہتے ہیں کہ اگر اول کی ایسی ماہیت جو موصوف بالوجود کہلائی

جا سکتی ہو، تو یہ بھی ایک قسم کی کثرت ہو گی، وہ کوئی ایسی چیز کا تصور کر ہی نہیں سکتے جس کی حقیقت واحد ہو اور پھر وہ موصوف بالوجود ہو، بلکہ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اگر حد حقیقت وجود کی طرف مضاف ہو تو یہ دو مختلف چیزیں ہو گئیں، اور یہیں سے کثرت پیدا ہو گی پس اس بنیاد پر ایسے علم کا فرض کرنا جو معلومات کثیر سے متعلق ہو ممکن نہیں سوائے اس کے کہ اس میں ایسی نوع کثرت کو لازم سمجھا جائے جو وجودِ مضاف الی الماہیت کے فرض کرنے سے بھی زیادہ واضح اور صاف ہو۔

رہا بیٹے کے بارے میں علم، یا ایسے ہی دوسرے اضافی حدود کا علم، تو اس میں کثرت ہوتی ہے، کیونکہ اس میں دو چیزوں کا علم لازمی ہے، ذاتِ ابن کا، ذاتِ اب کا، اور یہ دو علم ہوے، اور تیسرا علم جو ان دونوں کے درمیان اضافت ہے، یہ تیسرا علم دونوں سابق علموں سے مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ وہ دونوں اس کی شرط ہیں اور اس کی ضرورت کا تعین کرتے ہیں، جب تک کہ اولاً مضاف کا علم نہ ہوگا، اضافت کا بھی نہ ہوگا اس لیے یہ علوم متعدد ہوے، جو ایک دوسرے کے ساتھ مشروط ہیں۔

ایسا ہی جب اوّل، اپنی ذات کو سائر انواع و اجناس کی طرف بحیثیت مبدأ مضاف جانے تو اس امر کا محتاج ہوگا کہ وہ اپنی ذات کو جانے، اور اجناس کی اکائیوں کو جانے، اور ان کی طرف من حیث المبدا، اپنی ذات کی اضافت کو بھی جانے اور اضافت کا اس کو معلوم ہونا قابلِ فہم نہ ہوگا۔

رہا ان کا یہ قول کہ جب کوئی شخص کسی چیز کو جانے تو اس کا عالم ہونا اسی علم سے بنفسہٖ جانا جائے گا، لہذا معلوم تو متعدد ہوگا، مگر علم واحد ہوگا، صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اس کا عالم ہونا ایک دوسرے علم سے جانا جائے گا (اور یہ دوسرا علم تیسرے علم سے) وعلم جرًّا، اور بالآخر ایک ایسے علم کی طرف منتہی ہوگا جس سے وہ غافل ہے، اور اس کو نہیں جانتا، اس کے باوجود ہم یہ نہیں کہتے کہ اس کا سلسلہ غیر متناہی چلنے لگتا ہے، بلکہ وہ ایسے علم پر منقطع ہو جاتا ہے جو اس کے معلوم سے متعلق ہے، وہ وجودِ علم سے غافل ہے نہ کہ وجودِ معلوم سے، جیسے کوئی شخص سیاہی کو جانے اور علم کی

اس حالت میں اس کا ذہن شئے معلوم میں مستغرق رہے، وہ معلوم ہے سیاہی، اور وہ اس کے سیاہی پن کے علم سے غافل ہے اور اس کی طرف متوجہ نہیں ہے، اگر توجہ کرے تو پھر دوسرے علم کا محتاج ہوگا، اور اس سے اس کی توجہ منقطع ہو جائے گی۔

رہا ان کا قول کہ یہی الزام تمہارے اصول سے معلومات باری پر بھی وارد ہوتا ہے کیوں کہ وہ غیر متناہی ہیں، اور علم تمہارے پاس واحد ہے، مگر ہم کہتے ہیں کہ ہم اس کتاب میں کسی قسم کی تعمیری یا اثباتی بحث تو نہیں کر رہے ہیں جو اس کا جواب دیتے بیٹھیں، ہم یہاں تو محض سلبی اور انہدامی قسم کی بحث میں مصروف ہیں۔

اور اگر کہا جائے کہ ہم تمہارے کسی خاص فرقہ پر الزام نہیں لگا رہے ہیں اور جو الزام کہ ہم عمومی طور پر لگاتے ہیں تو تم کو اس کا جواب دینے کی ضرورت نہیں، مگر جب روئے سخن خاص تمہارے ہی طرف ہو تو تمہیں جواب دینا چاہئے۔

ہم کہتے ہیں کہ نہیں، ہمیں تو صرف تمہیں اس بات سے عاجز ثابت کر دکھانا ہے کہ تم براہین قطعیہ سے حقایق امور کو جان سکتے ہو، اور جب تمہارا عجز ظاہر ہو جائے تو یہ جاننا چاہیئے کہ بعض لوگ ایسے ہی ہیں جن کا یہ یقین ہے کہ امورِ الٰہیہ کے حقایق کا عقلی کد و کاوش سے علم نہیں ہو سکتا، بلکہ عقل بشری ان کی دریافت سے قاصر ہے، اسی لیے صاحبِ شریعت صلوات اللہ علیہ و التسلیم نے فرمایا ہے "تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللهِ" مخلوق خدا کی ماہیت میں غور کرو، خدا کی ماہیت میں غور نہ کرو، تم ان لوگوں کی کس طرح تردید کر سکتے ہو جو رسول اللہ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کی سچائی کے بہ دلیل معجزہ معتقد ہیں، اور جس نے رسول بھیجا ہے اس پر کسی عقلی حکم کے لگانے سے احتراز کرتے ہیں، جو صفات باری میں عقلی نظر سے غور و فکر سے اجتناب کرتے ہیں، جو صفاتِ الٰہیہ کے بارے میں صاحب شریعت کے بیانات کی تصدیق کرتے ہیں، ان کے فرمودہ نکات کو تسلیم کرتے ہیں، جو اس ذات واجب کے عالم، مرید، قادر، حی وغیرہ ہونے کا برابر اعتراف کرتے ہیں، بغیر اس کج بحثی کے کہ ان صفات کا حامل ذات کیسے ہے اور کیا ہے، کیونکہ وہ خوب سمجھتے ہیں کہ وہ ذات برتر از قیاس و خیال و گمان و

وہم ہے اور یہاں آکر عقل کے پر جلنے لگتے ہیں۔

ذہن میں جو گھر گیا لا انتہا کیوں کر ہوا
جو سمجھ میں آگیا پھر وہ خدا کیوں کر ہوا (اکبر الہ آبادی)

ہمارا اعتراض یہی ہے کہ تم جو دعویٰ کرتے ہو کہ ہم حقایق کو دلیل سے سمجھتے ہیں اور عقل سے ثابت کرتے ہیں بتاؤ تو وہ کون سی حجت ہے جو ٹوٹ نہیں جاتی اور کون سی دلیل ہے جو حقیقت کا ادراک کر لیتی ہے اور ریاضی کے ضابطوں کی طرح ناقابل شکست ہوتی ہے؟

اگر کہا جائے کہ یہ اشکال ابن سینا پر وارد ہوتا ہے جو دعویٰ کرتا ہے کہ خدا اپنے غیر کو بھی جانتا ہے، حالانکہ دوسرے محققین فلاسفہ اس بات پر متفق ہیں کہ وہ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ فلسفہ کے اس مذہب کی رسوائی کا اندازہ اسی سے ہو سکتا ہے کہ بہت سے نامور متاخرین اس کی ہر جہتی تائید سے انکار کر گئے، کیونکہ اس قسم کے مسائل کی رکاکت کو کوئی سنجیدہ فہم برداشت نہیں کر سکتا، مثلاً مذکورہ بالا دعوے ہی کو دیکھو، جو معلولات کو علت پر افضلیت دیتا ہے کیونکہ فرشتے ہوں یا انسان بہرحال ہر ذی شعور اپنے کو بھی جانتا ہے اور غیر کو بھی، مگر خدا ہے کہ سوائے اپنی ذات کے کسی کو بھی نہیں جانتا، فرشتے تو فرشتے ہیں، وہ تو معمولی آدمیوں سے بلکہ جانوروں سے بھی گیا گزرا ہو گیا، علم تو ایک شریف ترین چیز ہے، اس کا نقصان تو بہت بڑا نقصان ہے (پھر خدا میں یہ نقصان کیسے؟) پھر تم تو یہ بھی کہتے ہو کہ وہ عاشق بھی ہے اور معشوق بھی، کیونکہ اس کے لیے بہاء اکمل ہے، اور جمال اتم، تو بھلا بتاؤ کہ وجود بسیط کا کون سا جمال ہے جس کی نہ ماہیت ہے نہ حقیقت اُسے تو یہ بھی خبر نہیں کہ دنیا میں کیا ہو رہا ہے اور کس پر کیا گزر رہی ہے، اور اُس سے کیا لازم آرہا ہے، اور اُس سے کیا آلا بلا صادر ہو رہا ہے'' اور کب ہو رہا ہے؟ اس سے بڑھ کر ذاتِ باری تعالیٰ میں کون سا نقصان تصور کیا جا سکتا ہے؟

تمام عقلاء کو اس جماعت پر تعجب ہوتا ہے جس کو معقولات میں غور و فکر کرنے کا دعویٰ ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچتی ہے کہ رب الارباب، مسبب الاسباب کو

قطعاً علم نہیں کہ دُنیا میں کیا ہو رہا ہے، تو آپ اس میں اور ایک بے جان لاش میں کیا فرق ہوگا؟ "تعالی اللہ عما یقول الظلمون علواً کبیراً"۔ (ترجمہ:۔ اللہ تعالیٰ ظالموں یعنی حد سے تجاوز کرنے والوں کے اقوال سے (دور ہے) پھر نہ کہ وہ اپنے آپ کو جانتا ہے، مگر اس کے ماسوا کچھ بھی نہیں جانتی، کون سا کمال ہے اپنے آپ کو جاننے میں جب دوسرے کے احوال کا علم نہ ہو، یہ وہ مذہب ہے جس کی کمزوری توضیح سے مستغنی ہے۔ پھر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ باوجود اس رسوائی کے کثرت کے الزام سے بھی تم بری نہیں ہو سکتے، وہ اس طرح کہ ہم تم سے پوچھتے ہیں کہ اس کا علم ذات اس کا عین ذات ہے یا غیر ذات؟ اگر کہو کہ غیر ذات ہے تو کثرت پیدا ہوگئی، اگر کہو کہ عین ذات ہے تو پھر تمہارے اور اس شخص کے درمیان کیا فرق ہے جو کہتا ہے کہ انسان کا اپنی ذات کا علم اس کی عین ذات ہے، اور یہ حماقت ہے، کیونکہ انسان کی ذات کا وجود اس حالت میں سمجھ میں آتا ہے جبکہ وہ اپنی ذات سے غافل ہو، پھر جب اس کی غفلت زائل ہو جاتی ہے تو وہ اپنی ذات کی طرف توجہ کرتا ہے، تو اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا شعورِ ذات اس کی ذات کا غیر ہے۔

پھر اگر تم کہو کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان اپنی ذات کے علم سے خالی ہوتا ہے پھر وہ علم اس پر طاری ہوتا ہے تو لامحالہ اس کا غیر ہی ہوا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ غیریت طریان اور مقارنت سے نہیں پہچانی جاتی، کیونکہ یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ عین شے ہی شے پر طاری ہو جائے، اور غیر شے جب کسی شے سے مقارن ہو تو وہ وہی نہیں ہو سکتی، اور اس کے غیر ہونے کی تعریف سے خارج نہیں ہو سکتی، اس سے یہ ثابت ہوا کہ اوّل ہمیشہ اپنی ذات ہی کو جانتا ہے، یہ اس بات کی دلیل نہیں، کہ اس کا اپنی ذات کا علم اس کی عین ذات ہے، حالانکہ وہم میں دو چیزوں کے تخیل کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے، ایک تو ذات، دوسرے طریان شعور، طریان کا عین ذات ہونا وہم میں مقصود نہیں ہو سکتا۔

اگر کہا جائے کہ اس کی ذات ہی عقل و علم ہے، اس لیے ایسا نہیں کہا جا سکتا کہ

اس کی ذات پھر علم ذات، تو ہم کہتے ہیں کہ اس بیان میں بھی حماقت عیاں ہے کیونکہ علم ایسی صفت یا ایسا عرض ہے جو موصوف کو چاہتا ہے، پھر یہ کہنا کہ اس کی ذات ہی عقل و علم ہے یہ کہنے کے مرادف ہے کہ وہی قدرت و ارادہ ہے اور وہی قائم بنفسہ ہے، نیز ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی سیاہی یا سفیدی کے بارے میں کہے کہ وہ قائم بنفسہ ہے، یا کمیت و تربیع و تثلیث کے بارے میں کہا جائے کہ وہ قائم بنفسہ ہیں، یا یہ کہ اعراض قائم بنفسہ ہیں، پس جن اصول پر یہ محال سمجھا جاتا ہے کہ صفاتِ اجسام، بغیر جسم کے جو غیر صفات ہے بنفسہ قائم ہو جائیں، اسی طرح یہ بھی محال سمجھا جائے گا کہ صفت علم و حیات و قدرت و ارادہ بھی بنفسہ قائم ہو جائیں، البتہ وہ ذات کے ساتھ قائم ہو سکتے ہیں، لہذا حیات ذات کے ساتھ قائم ہوگی اور اس کی حیات کہلائے گی، ایسا ہی دوسری صفات، پس اس طرح وہ اول سے نہ صرف تمام صفات کو اور حقیقت و ماہیت کو سلب کرنے پر ہی اکتفا نہیں کر سکتے جب تک کہ اس سے قیام بنفسہ کو بھی سلب نہ کر لیں، اور اس کو محض اعراض و صفات ہی میں نہ تحویل کر دیں جن کا قیام بنفسہ ممکن نہیں۔

آئندہ ایک الگ مسئلے کے سلسلے میں ہم یہ بھی بتلائیں گے کہ فلسفی اللہ تعالیٰ کے عالم بنفسہ اور عالم بغیرہ ہونے پر بھی کوئی دلیل قائم نہیں کر سکتے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

مسئلہ (۷)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ اول کیلئے یہ جائز نہیں کہ اس کا غیر اس کے ساتھ جنس میں شرکت کرے اور عقلی طور پر جنس فصل کا اول پر اطلاق نہیں ہو سکتا

فلسفی اس امر پر متفق ہیں اور اسی پر اپنا یہ دعویٰ قائم کرتے ہیں کہ جب اول کسی شے سے جنسی شارکت نہیں رکھتا تو پھر کوئی شے فصل کی حیثیت سے بھی اس سے منفصل نہیں ہو سکتی، لہٰذا اس کی کوئی حد (تعریف) نہیں ہو سکتی، کیونکہ حد جنس و فصل سے مرکب ہوتی ہے، اور جو ان سے مرکب نہ ہو تو اس کی کوئی حد بھی نہیں ہو سکتی، کیوں کہ یہ ترکیب کی ایک نوع ہے، اور وہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ کسی کا یہ کہنا کہ وہ موجود ہونے جوہر ہونے، اور غیر کے لیے علت ہونے میں معلول اوّل کا مساوی ہوتا ہے، مگر صاف طور پر کسی دوسری حیثیت سے وہ معلول اوّل سے متمائز ہوتا ہے، تو یہ مشارکت فی الجنس نہیں کہلائی جا سکتی، بلکہ وہ لازم عام میں مشارکت ہوگی، اور جیسا کہ منطق سے معلوم ہوتا ہے کہ جنس اور لازم میں فی الحقیقت فرق ہے، گو وہ دونوں عموم میں مفترق نہ ہوں، کیونکہ جنس ذاتی وہ صفت عام ہے جو "ماہو" (وہ کیا ہے) کے جواب میں عام طور پر بتلائی جاتی ہے، اور شے محدود کی ماہیت .... میں داخل ہوتی ہے، اور اس کی ذات کی مقوم (یعنی قائم کرنے والی) ہوتی ہے، جیسے انسان کا ایک زندہ ہستی ہونا ماہیت انسان میں داخل ہے (یعنی زندہ رہنا) لہٰذا وہ جنس ہوگا، اور اس کا مولود و مخلوق ہونا اس کے لیے لازم ہے جو کبھی اس سے جدا نہیں ہو سکتا، لیکن ماہیت میں داخل نہیں ہے، اگرچہ کہ لازم عام ہے، یہ بات منطق کے ان معلومات میں سے ہے جن میں شک نہیں کیا جاتا۔

نیز یہ دعویٰ بھی کیا جاتا ہے کہ وجود اشیا کی ماہیتوں میں کبھی داخل نہیں ہوتا۔

بلکہ وہ ماہیت کی طرف دو طرح سے مضاف ہوتا ہے، یا تو لازم غیر مفارق کی حیثیت سے جیسے آسمان، یا وارد کی حیثیت سے، جیسے کہ ان اشیاء کا وجود جن کی زمانے میں ابتدا ہوتی ہے۔ لہذا وجود میں مشارکت جنس میں مشارکت نہ ہوگی۔

یہی دوسری تمام علتوں کی طرح اس کی مشارکت اپنے غیر کی علت ہونے میں تو وہ اضافت لازم میں مشارکت ہوگی، اور ماہیت میں داخل نہ ہوگی، کیونکہ مبدائیت اور وجود میں سے ایک بھی ذات کا مقوم نہیں، بلکہ وہ دونوں ذات کے لازم ہیں، بعد اس کے کہ وہ ذات کو اس کے اجزائے ماہیت سے قوام دیں، اس میں مشارکت محض لازم عام میں مشارکت ہوگی، جس کا لزوم ذات کا تابع ہوتا ہے، وہ جنس میں مشارکت نہیں، اسی لیے اشیا کی تعریف صرف مقومات ہی سے کی جاتی ہے، اگر لوازم کے ساتھ ان کی تعریف کی جائے تو یہ رسماً ہوگا تمیز کے لیے، نہ کہ حقیقت شے کی تصویر کے لیے، لہذا مثلث کی یہ تعریف نہیں کی جائے گی کہ وہ ایسی شکل ہے جس کے دو زاویہ قائمہ مساوی ہوتے ہیں، اگرچہ یہ ہر مثلث کے لیے لازم عام ہے، بلکہ کہا جائے گا کہ وہ ایسی شکل ہوتی ہے جو تین اضلاع سے محیط ہوتی ہے، یہی حال اس کے جوہر ہونے میں مشارکت کا ہے، کیوں کہ اس کے جوہر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ موجود ہے موضوع میں نہیں ہے، اور موجود جنس نہیں ہوتا، کیوں کہ اس کی طرف امر سلبی کو مضاف کیا جاتا ہے، اور وہ امر سلبی یہ ہے کہ "وہ موضوع میں نہیں ہے" لہذا جنس مقوم نہ ہوگی، بلکہ اگر اس کی طرف اس کے ایجاب کو مضاف کیا جائے اور کہا جاوے کہ "موضوع میں موجود ہے" تو عرض میں جنس نہ ہوگی، اور یہ بات اس لیے کہ جو جوہر کو اس تعریف سے معرّف کرتا ہے، جو اس کے لیے اسم کی طرح ہے" یعنی یہ کہ وہ موجود ہے، موضوع میں نہیں ہے، تو اس کا موجود ہونا ہی معرّف نہ ہوگا بلکہ اس سے صرف یہ معلوم ہوگا کہ وہ موضوع میں ہو سکتا ہے یا موضوع میں نہیں ہو سکتا، بلکہ ہمارے قول کے معنی رسم جوہر میں یہ ہیں کہ وہ موجود موضوع میں نہیں ہے، یعنی وہ کوئی ایسی حقیقت ہے، جب موجود ہو تو موضوع میں تو موجود نہ ہوگا، اور ہم اس سے یہ مراد تو نہیں لیتے کہ

تعریف کے وقت وہ موجود بالفعل ہے، تو اس میں مشارکت جنس میں مشارکت نہ ہوگی، بلکہ مقومات ماہیت میں مشارکت ہی مشارکت فی الجنس کہلاتی ہے جو اس کے بعد فصل سے مباینت کی محتاج ہوتی ہے" اور اوّل کے لیے تو کوئی ماہیت نہیں ہے سوائے وجود واجب کے، پس وجود واجب ہی طبیعت حقیقیہ ہے، اور فی نفسہ ماہیت ہے، جو اسی کے لیے ہوتی ہے، اس کے غیر کے لیے نہیں ہوتی، اور جبکہ وجوب وجود اس کے سوا کسی کے لیے نہ ہوگا تو اس کے غیر کی اس کے ساتھ مشارکت نہ ہوگی، لہذا چونکہ وہ اس سے بفصل نوعی منفصل نہیں ہو سکتا، اس لیے اس کے لیے تو کوئی حد نہیں ہوتی۔

یہ ہے ان کے مذہب کی تفہیم۔

اور اس پر دو صورتوں سے جرح کی جاتی ہے، ایک ہے مطالبہ، دوسرا ابطال:۔

مطالبہ یہ ہے کہ کہا جائے گا کہ یہ آپ کے مذہب کا خلاصہ ہے، سوال ہوتا ہے کہ اوّل کے بارے میں اس کے محال ہونے کو آپ نے کس طرح جانا، حتیٰ کہ آپ نے اس اثنینیت کی نفی کی بنیاد رکھی ہے۔ آپ کا تو یہ کہنا ہے کہ " دوسرے کے لیے چاہیے کہ ایک شے میں اوّل سے مشارکت کرے اور ایک شے میں مبائن ہو" اور جو چیز کہ اس میں اس سے مشارکت کرتی ہے اور جو چیز کہ اس سے مبائن ہوتی ہے وہ مرکب ہوگی، اور مرکب محال ہے۔

لہذا ہم پوچھتے ہیں کہ ترکیب کی اس نوع کا محال ہونا تم نے کیسے جانا؟ اس پر تو کوئی دلیل نہیں ہے سوائے تمہارے اس قول کے جو نفی صفات کے استدلال میں تم نے پیش کیا ہے کہ جو جنس و فصل سے مرکب ہوتا ہے وہ اجزا سے مجتمع ہوتا ہے، اگر کسی چیز یا کل کا وجود دوسرے سے مستقل ہو کر صحیح ہو سکتا ہے تو وہ دوسرے کے برخلاف واجب الوجود ہوگا۔ اور اگر اجزا کا وجود کل سے مستقل ہو کر صحیح نہیں ہو سکتا اور نہ کل کا وجود اجزا کے بغیر صحیح ہو سکتا ہے، تو ان میں سے ہر ایک معلول کا محتاج ہوگا۔ اور اس دلیل پر ہم نے صفات کی بحث میں غور کیا ہے، اور بتلا دیا ہے کہ قطع تسلسل

علل میں یہ محال نہیں ہے، اور دلیل سوائے قطع تسلسل کے کسی طرف رہنمائی نہیں کر سکتی۔

رہی وہ عظیم الشان چیزیں جن کے ساتھ واجب الوجود کے متصف ہونے کے لزوم کو تم نے اختراع کیا ہے، تو اس پر کسی دلیل سے رہنمائی نہیں ہو سکتی، اگر واجب الوجود کا وصف وہی ہے جو تم بتلاتے ہو کہ اس میں کثرت نہیں ہو سکتی لہذا وہ اپنے قوام میں اپنے غیر کا محتاج نہیں ہوتا، تو اس وقت اثبات واجب الوجود پر تو کوئی دلیل نہیں البتہ صرف قطع تسلسل پر دلیل ہے، اس پر ہم نے صفات کے بحث میں جرح کر دی ہے۔

پس شئے کی تقسیم، جنس و فصل میں موصوف کی تقسیم کی طرح نہیں، جو ذات و صفت میں کی جاتی ہے، کیونکہ صفت غیر ذات ہے، اور ذات غیر صفت ہے، اور نوع من کل وجہ غیر جنس نہیں ہوتی، جب کبھی ہم نوع کا ذکر کرتے ہیں تو گویا جنس اور زائد از جنس کا ذکر کرتے ہیں، مثلاً ہم کہیں "انسان" تو گویا ہم ایک حیوان کا ذکر کر رہے ہیں جس پر نطق کا اضافہ کیا گیا ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ کیا انسانیت حیوانیت سے مستغنی ہو سکتی ہے ایسی ہی بات ہے جیسا کہ یہ کہنا کہ کیا انسانیت خود انسانیت سے مستغنی ہو سکتی ہے جبکہ اس کی طرف کسی دوسری چیز کو ضم کیا جائے تو یہ نسبت صفت و موصوف کی کثرت سے اور زیادہ بعید ہے۔

سوال یہ ہے کہ کس بنیاد پر سلسلۂ معلولات کو دو ہی علتوں پر ختم کر دینا محال سمجھا جاتا ہے؟ ان میں سے ایک تو علت افلاک ہے دوسری علت عناصر، یا یہ کہ ایک علت عقول ہے دوسری علت اجسام، حالانکہ دونوں کے مابین مباینت و مفارقت فی المعنی موجود ہے، جیسا کہ سرخی اور گرمی کے مابین محل واحد میں بھی موجود ہے، کیونکہ دونوں متباین فی المعنی ہیں، بغیر اس کے کہ ہم سرخی میں ترکیب جنسی اور فصلی فرض کریں، اور اس کو قابل انفصال قرار دیں۔ اگر اس میں کثرت ہوتی ہے تو یہ نوع کثرت وحدت ذات سے مانع نہیں ہوتی۔ پس کس بنا پر تم اس کو علل میں محال سمجھتے ہو؟ اور اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح وہ دو صانع عالم کے امکان کی نفی پر

دلیل قائم کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں۔

اور اگر کہا جائے کہ وہ اس طرح محال سمجھا جاتا ہے کہ اگر دونوں ذاتوں کے مابہ المباینت کو وجوب وجود میں مشروط کر دیا جائے تو لازم ہوگا کہ وہ بیر واجب الوجود کے لیے پائی جائے، اس طرح دونوں متباین نہیں ہوں گے، اگر اسے مشروط نہ کیا جائے اور نہ کوئی دوسری چیز مشروط کی جائے تو جو بھی وجوب وجود میں غیر مشروط ہو، اس کا وجود اس سے مستغنی ہوگا اور وجوب وجود بغیر اس کے پورا نہ ہوگا۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ بعینہ وہی بات ہے جس کا تم نے صفات میں ذکر کر دیا ہے، اور ہم اس پر گفتگو کر چکے ہیں۔ اس ساری بحث میں تلبیس کا مبدأ لفظ واجب الوجود ہے، اس لیے اس کو نظر انداز کر دینا چاہیے۔ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ دلیل واجب الوجود پر دلالت کرتی ہے اگر اس سے مراد "ایسا موجود نہ لیا جائے جس کے لیے فاعل قدیم نہیں ہے" اگر اس سے مراد یہی ہے تو لفظ واجب الوجود کو ترک کر دینا چاہیے، اور تمہیں ثابت کرنا چاہیے کہ "وہ موجود جس کی علت بھی نہ ہو اور فاعل بھی نہ ہو" اس میں تعدد و تباین محال سمجھا جائے گا، اور اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوتی۔

باقی رہا ان کا یہ سوال کہ آیا واجب الوجود کا بغیر کسی علت کے ہونا مشروط ہے اس چیز سے جو دو واجب الوجود ہستیوں میں مشترک سمجھی جاتی ہے؟ یہ ایک احمقانہ بات ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے واضح کیا ہے، جس چیز کی کوئی علت نہ ہو، اس کا ایسا ہونا کسی علت کا محتاج نہیں جس کی تلاش کی جائے، یہ تو ایسی ہی بات ہوگی جیسے کوئی کہے کہ سیاہی ہونا کیا کسی رنگ کے رنگ ہونے کی شرط ہے، اگر وہ شرط ہوتی ہے تو سرخی کیسے رنگ ہو سکتی؟ تو یہ اس کا جواب نہ ہوگا کہ اس کی (یعنی رنگ کی حقیقت میں تو دونوں میں سے ایک بھی مشروط نہیں ہے (یعنی عقلی طور پر رنگ ہونے کی حقیقت کے ثبوت میں) اور جہاں رنگ اس کے وجود کا تعلق ہے تو ان میں سے ہر ایک شرط ہو سکتی ہے، گو شرط واحد نہ سہی، یعنی فصل کے بغیر جنس کا وجود ممکن نہیں۔ اسی طرح جو دو علتیں ثابت کرتا ہے اور ان دونوں سے تسلسل کو منقطع کرتا ہے، تو وہ کہہ سکتا ہے کہ دونوں

فصول کی نوجہ متبائن ہیں، اور کوئی ایک فصل لامحالہ شرط وجود ہوتی ہے لیکن بر سبیل تعیین نہیں۔

اگر کہا جائے کہ یہ رنگ میں تو جائز ہے، کیونکہ اس کے لیے وجود مضاف الی الماہیت ہوتا ہے جو زائد علی الماہیت ہے، لیکن یہ واجب الوجود میں جائز نہیں، کیوں کہ اس کے لیے سوائے وجوب وجود کے کچھ نہیں، وہاں ماہیت ہی نہیں جس کی طرف وجود کو مضاف کیا جائے، جیسا کہ سیاہی کا فصل، یا سرخی کا فصل من حیث لون رنگ ہونے کے لیے مشترط نہیں، البتہ وہ اپنے اس وجود میں جو علت سے حاصل ہوتا ہے مشترط ہوتے ہیں، اسی طرح وجود واجب میں کسی چیز کو مشترط نہ ہونا چاہیے، کیونکہ وجود واجب اول کے لیے ایسا ہی ہے جیسے رنگ کے لیے رنگ ہونا، رنگ کی طرف وجود مضاف کی طرح نہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ہم تسلیم نہیں کرتے، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود ایسی حقیقت ہے جو وجود کے ساتھ موصوف ہوتی ہے، اس کی توضیح ہم آئندہ مسئلے میں کریں گے کہ یہ دعوے کہ واجبُ الوجود وجود بلا ماہیت، خارج عن المعقول ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ لوگ نفی تثنیہ کی بنیاد ترکیب جنسی وفصلی پر رکھتے ہیں، پھر اس کی بنیاد نفی ماہیت ماوراء وجود پر قائم کرتے ہیں، پس جب ہم آخر الذکر کو جو کہ اساس الاساس ہے باطل کر دیتے ہیں تو ان کے دعووں کی پوری عمارت منہدم ہو جاتی ہے تب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی قوت محض نمائشی ہے۔

الزام کا مسلک دوم:۔ ہم کہتے ہیں کہ اگر وجود جوہریت و منفردیت جنس نہیں کیونکہ وہ جواب ما ہو (وہ کیا ہے) میں پیش نہیں کیے جاتے تو تمھارے پاس اول (خدا) عقلِ مجرّد ہے، دوسری تمام عقول کی طرح، (جو وجود کے ثانوی مبادی ہیں جن کو وہ ملائکہ بھی کہتے ہیں، یعنی علت اول کے معلولات) اور عقول مجردہ عن المادّہ ہیں، پس اسی حقیقت میں خدا اور اس کا معلولِ اوّل شامل ہوگا، کیونکہ معلول اوّل بھی بسیط ہوتا ہے جس کی ذات میں ترکیب نہیں ہوتی، سوائے بحیثیت لازم کے، لہٰذا دونوں اس بات میں مساوی ہیں، اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک عقل مجرد عن المادّہ ہے، اور یہ ایک حقیقت جنسیہ ہے، کیونکہ ذات کے لیے عقلیت مجردہ لوازم میں سے نہیں، بلکہ وہ ماہیت ہی ہے، اور یہی

ماہیت اوّل اور تمام عقول کے درمیان مشترک ہے، اب اگر اوّل دوسری عقول سے کسی دوسری شئے کی وجہ سے مبائن نہ ہو تو تم اثنینیت کو بغیر باہمی مبائنت کے تصور کرتے ہو، اور اگر وہ مبائن ہو تو جو مابہ المبائنت ہوگا وہ عقل کے مابہ المشارکت سے سوا ہوگا۔ اور اس میں مشارکت حقیقت میں مشارکت ہوگی کیونکہ اول اپنے نفس کو بھی جانتا ہے اور اپنے غیر کو بھی (اُس کے نزدیک جو ایسا سمجھتا ہے) اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ذات میں عقل مجرد عن المادّہ ہے، اور معلول اول یعنی عقل اوّل جس کو کہ خدا نے بغیر واسطہ ایجاد کیا ہے، اس صفت میں اول کے ساتھ شریک ہے، اور اس پر دلیل یہ ہے کہ عقول جو معلولات ہیں مختلف انواع کی ہوتی ہیں، اور ان کا اشتراک عقلیت میں ہے اور افتراق فصول کی وجہ سے ہے، اس طرح اوّل عقلیت میں ان سب سے مشارکت رکھتا ہے۔

اب فلسفیوں کے سامنے دو متبادل پہلو ہیں، یا تو وہ قاعدہ جو انھوں نے مقرر کیا ہے ٹوٹ جائے گا یا پھر انھیں ماننا پڑے گا کہ عقلیت مقوّم ذات اوّل نہیں۔ ان دونوں پہلوؤں میں سے کسی کا بھی اختیار کرنا ان کے لیے محال ہے۔

مسئلہ (۸)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ وجود اول (خدا) بسیط ہے، یعنی وجود محض ہے، نہ ماہیت ہے نہ حقیقت جس کی طرف وجود کی اضافت کی جا سکے، اس کے لیے وجود ویسا ہی واجب ہے جیسا کہ اس کے غیر کے لیے ماہیت واجب ہے

اس پر دو طریقوں سے جرح کی جائے گی:-

اول - مطالبہ دلیل کا: ان سے پوچھا جائے گا کہ تم نے یہ کیسے جانا، ضرورت عقل کی بنا پر یا طریق نظری سے ؟ ضرورت عقل کی بنا پر تو نہیں ہو سکتا، لہذا تمھیں اس کے ثبوت میں نظری دلائل پیش کرنی چاہئیں۔

اگر کہا جائے کہ اگر اول کے لیے ماہیت قرار دی جائے تو وجود اس کی طرف مضاف ہوگا، اور اس کا تابع و لازم ہوگا، اور تابع معلول ہوتا ہے، لہذا وجود واجب معلول ہوگا۔ اور یہ بات متناقض ہے۔

اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ لفظ وجود واجب کے اطلاق میں تلبیس پائی جاتی ہے، ہم کہتے ہیں کہ اس کے لیے حقیقت یا ماہیت ہے، اور یہی حقیقت موجود ہے، یعنی معدوم یا منفی نہیں ہے، اور وجود اس کی طرف مضاف ہے، اگر اس کا تابع و لازم نام رکھ سکتے ہو تو الفاظ کے ردو بدل میں کوئی حرج نہیں، یہ جان لینے کے بعد کہ وجود کے لیے کوئی فاعل نہیں ہے، بلکہ یہ وجود قدیم ہے، بغیر علت فاعلی کے، اگر تابع و معلول سے یہ مراد لیتے ہو کہ اس کے لیے علت فاعلی ہے تو ایسا تو نہیں ہو سکتا، اور اگر اس کے سوائے کوئی اور چیز مراد لی جائے تو وہ مسلّم ہے، اور اس میں کوئی تضاد بھی نہیں، کیونکہ دلیل قطع تسلسل علل ہی پر دلالت کرتی ہے، اور اس کا قطع حقیقت موجودہ اور ماہیت ثابتہ کے ذریعے ممکن ہے،

سلب ماہیت کا محتاج نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ماہیت وجود کا سبب ہو جو ماہیت کے تابع ہونے کی وجہ سے اس کا معلول یا مفعول ہوگا۔

تو ہم کہیں گے کہ ماہیت اشیائے حادثہ میں وجود کا سبب نہیں ہوتی، تو قدیم میں کیسے ہوگی؟ اگر وہ سبب سے اس کا فاعل مراد لیتے ہیں، اور اگر اس سے کوئی دوسری چیز مراد لی جائے (یعنی ایسی چیز جو ناگزیر ہے) تو ماہیت وجود کا سبب ہو سکتی ہے اور وہ محال بھی نہیں ہے۔ البتہ جو چیز اصل میں محال ہے وہ تسلسل علل ہے، مگر جب وہ منقطع ہو جائے تو محالیت دفع ہو گئی، باقی تو اس کے محال ہونے کی کوئی وجہ نہیں، ورنہ اس کے محال ہونے پر دلیل قائم ہونی چاہیئے، مگر براہین جو فلاسفہ نے پیش کی ہیں وہ ساری تحکمات کی قسم ہی کے ہیں، جن کی بنیاد زیادہ تر (۱) لفظ واجب الوجود پر ہے جس سے وہ بعض نتائج اخذ کرتے ہیں (۲) اور یہ تسلیم کر لیا گیا کہ دلیل "واجب وجود" پر انہی اوصاف کے ساتھ دلالت کرتی ہے، لیکن جیسا کہ بتلایا گیا، واقعہ یہ نہیں ہے۔

غرض یہ کہ فلسفیوں کی دلیل اس بارے میں نفی صفات اور نفی انقسام جنسی و فصلی کی دلیل ہی کی طرف رجوع ہوتی ہے، بلکہ یہ اور زیادہ کمزور اور مبہم ہے کیونکہ اس کثرت کا مرجع سوائے مجرد لفظ کے اور کچھ نہیں ہے، ورنہ عقلاً ماہیت واحدہ موجودہ کے فرض کے لیے گنجایش باقی ہے، اگر وہ کہتے ہیں کہ ہر ماہیت موجودہ متکثرہ ہوگی، کیونکہ عقل میں ماہیت کا تصور بھی ہے اور وجود کا بھی تو یہ انتہائی گمراہی ہے۔ کیونکہ موجود واحد ہر حال میں سمجھ میں آسکتا ہے، اور ہر موجود کے لیے حقیقت بھی ضروری ہے، وجود حقیقت وحدت کی نفی نہیں کرتا۔

دوسرا مسلک:- ہم کہتے ہیں کہ وجود بلا ماہیت و حقیقت غیر معقول ہے جیسا کہ ہم عدم مرسل کو نہیں سمجھ سکتے، سوائے اس کے ایسے موجود کی طرف اسے مضاف کیا جائے جس کا کہ وہ عدم ہو، پس ہم وجود مرسل کو بغیر حقیقت معینہ کی طرف اضافت کیے

نہیں سمجھ سکتے خصوصاً جب ہم ذاتِ واحد کا تعین کریں، کیونکہ واحد کیسے منقسم کیا جائے گا جو اپنے غیر سے بالمعنی متحیّز ہو، اور اس کے لیے حقیقت بھی نہ ہو؟ اس لیے کہ نفی ماہیّت ہی نفی حقیقت ہے، اور جب حقیقت موجود کی نفی کی جائے تو وجود بھی سمجھ میں نہیں آئے گا، گویا یہ ایسی بات ہوگی جیسے کہ کوئی کہے کہ "وجود ہے اور موجود نہیں" اور یہ متناقض ہوگا۔

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اس کو معقول سمجھا جائے تو معلولات میں ایسا وجود جائز رکھنا پڑے گا جس کی حقیقت نہ ہو، اور وہ اوّل کے ساتھ ایسے وجود میں مشارکت رکھتا ہو جس کو نہ حقیقت ہو نہ ماہیت، اور اس بات میں اس سے متباین ہوتا ہے کہ اس کے لیے علت ہوتی ہے، اور اوّل کی کوئی علت نہیں ہوتی۔ اب معلولات میں ایسی شئے کا تصور کیوں نہیں کیا جاسکتا؟ اس کے لیے سوائے اس کے کہ وہ فی نفسہٖ غیر معقول ہے اور کون سا سبب ہوگا؟ اور جو فی نفسہٖ غیر معقول ہو تو چونکہ اس کے علت کی نفی کی جاتی ہے، اس لیے وہ معقول نہیں ہوجاتا اور جو معقول ہوتا ہے، چونکہ اس کے لیے علت کو مقدر کیا جاتا ہے اس لیے وہ غیر معقول نہیں ہوجاتا!

معقولات میں فلسفیوں کی یہ انتہا پسندی، ظلمات کی عمیق وادیوں میں سرگردانی ثابت ہوتی ہے، انھوں نے یہ خیال کیا کہ خدا کے خالص تصور تک ان کی پہنچ ہوگئی ہے، لیکن دراصل ان کی تحقیقات کی انتہا نفی مجرد پر ہوتی ہے، کیوں کہ نفی ماہیت نفی حقیقت ہے، نفی حقیقت کے بعد صرف لفظ وجود باقی رہ جاتا ہے، خالی از معنیٰ جو ماہیت کی طرف مضاف نہیں کیا جاسکتا۔

اگر کہا جائے کہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ واجب الوجود ہے اور وہ ماہیت ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ واجب کے معنی سوائے نفی علت کے کچھ نہیں، اور وہ تو سلب محض ہے جس سے حقیقتِ ذات کا قوام نہیں ہوسکتا، اور نفی علت عن الحقیقت حقیقت کے لیے لازم ہے، لہٰذا حقیقت اپنی اس توصیف

میں قابلِ فہم ہونی چاہیئے کہ اس کے لیے علت نہیں، اور نہ اس کے عدم کا تصور ہو سکتا ہے، کیوں کہ وجوب کے لیے اس کے سوائے کوئی معنی نہیں۔

علاوہ ازیں، اگر وجوب کو وجود پر زیادہ کیا جائے تو کثرت پیدا ہو جاتی ہے اور اگر زیادہ نہ کیا جائے تو وہی ماہیت کیسے ہو سکتا ہے، وجود تو ماہیت نہیں۔ لہٰذا جو وجود کا عین نہیں وہ عین بھی نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ (۹)

اس بیان میں کہ فلاسفہ عقلی دلائل سے یہ ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ اوّل (خدا) کے لیے جسم نہیں

ہم کہتے ہیں کہ یہ بات اسی وقت ٹھیک ہو سکتی ہے جب یہ سمجھا جائے کہ جسم حادث ہے، اس حیثیت سے وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتا، اور ہر حادث محدث کا محتاج ہوتا ہے۔

مگر جب تم جسم کو قدیم سمجھتے ہو کہ اس کے وجود کے لیے اوّل نہیں، باوجودیکہ وہ خالی از حوادث نہیں تو سوال ہو سکتا ہے کہ اوّل جسم کیوں نہیں ہو سکتا؟ چاہے وہ سورج ہو، یا فلکِ اقصیٰ ہو یا اس کے سوائے کچھ اور ہو۔

اگر کہا جائے کہ چونکہ جسم ایسا مرکب ہوتا ہے جس کو کمّاً دو جز میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، اور قسمت معلومہ کے لحاظ سے بھی وہ صورت و ہیولیٰ میں منقسم ہو سکتا ہے، اور ان اوصاف ہی میں منقسم ہو سکتا ہے جن سے وہ لامحالہ مختص ہوتا ہے، تاکہ وہ دوسرے اجسام سے متمیز ہو سکے، ورنہ اجسام اس حیثیت سے کہ وہ اجسام ہیں مساوی ہوں گے، اور واجب الوجود تو ایک ہے، ان تمام وجوہ کی بنا پر وہ قابلِ تقسیم کس طرح ہو سکتا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ ہماری روح تو نہ ہمارے جسم کی علت نہیں ہے اور مجرد نفسِ فلک اس کے وجودِ جسم کی تمہارے نزدیک علت ہے، بلکہ دونوں ان کے سوا کسی علت کی وجہ سے موجود ہیں، اگر ان دونوں کے وجود کو قدیم تسلیم کیا جائے تو جائز ہوگا کہ ان کے لیے علت نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ روح و جسم کا اتفاق کس طرح وقوع پذیر ہوا؟

تو ہم کہیں گے کہ یہ ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ وجودِ اوّل کا وقوع کیسے ہوا؟

یا کہا جائے گا کہ یہ سوال حادث کے بارے میں کیا جا سکتا ہے، اور جو ازل سے موجود ہے اس کے متعلق وقوع کا سوال نہیں ہوسکتا، نہ اس کی رُوح وجسم کے متعلق ہوسکتا ہے۔ جب وہ سب کے سب ہمیشہ سے موجود ہیں تو عجب نہیں کہ صانع بھی وہی ہوں۔

اگر کہا جائے کہ جسم بہ حیثیت جسم اپنے غیر کا خالق نہیں ہوسکتا اور رُوح متعلقہ جسم، وساطت جسم کے بغیر کام نہیں کرسکتی اور جسم (۱) اجسام کی تخلیق کے لیے رُوح کا واسطہ نہیں بن سکتا۔ (۲) اور نہ رُوح کی تخلیق ہی کے لیے (۳) اور نہ ایسی چیزوں کی تخلیق کے لیے جو اجسام سے موافقت نہیں کرسکتی۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ کیوں نہیں جائز رکھا جاتا کہ ارواح ہی میں کوئی ایسی رُوح بھی ہو جو ایک ایسی خاصیت سے مختص ہو جو ان کاموں کے لیے تیار ہو کہ اجسام وغیر اجسام اس سے وجود پائیں۔ اس کا محال ہونا تو بضرورت معلوم نہیں ہوسکتا، اور نظری طور پر کوئی دلیل بھی اس پر نہیں قائم کی جاسکتی۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اجسام مرتبہ میں ایسے حالات کا مشاہدہ نہیں کرتے، لیکن عدم مشاہدہ تو کسی چیز کے محال ہونے پر دلیل نہیں، چنانچہ فلسفی موجود اول کی طرف ایسی ایسی چیزوں کی نسبت کرتے ہیں جو کسی موجود کی طرف قطعاً منسوب نہیں کی جاسکتیں، لیکن جو چیزیں کہ اس کے غیر میں مشاہدہ نہیں کی گئیں اس بات کا ثبوت نہیں کہ یہ وجود اول میں بھی محال ہیں یہی چیز رُوح اور جسم کے متعلق بھی صحیح ہوسکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ فلک اقصیٰ یا سورج یا کوئی اور جسم فرض کرو جس کی کوئی مقدار ہوسکتی ہے، اور اس میں زیادتی و کمی جائز رکھی جاسکتی ہے، اب اس مقدار جائز سے اختصاص کسی مخصص کا محتاج ہوگا، جو اس کی تخصیص کرے، لہٰذا جسم علتِ اولیٰ نہیں ہوگا۔

تو ہمارا جواب یہ ہے کہ پھر تم اس شخص کے قول کی کس طرح تردید کروگے جو کہتا ہے کہ "یہ جسم ایسی مقدار ہوتا ہے جس پر نظام کُل کے اعتبار سے اس کو رہنا لازم ہے، اس سے چھوٹا یا بڑا ہونا کبھی جائز نہ ہوگا۔ جیسا کہ تم کہتے ہو کہ معلولِ اول سے

فلک اقصیٰ کا یہ مقدار مقررہ فیضان ہوتا ہے، اور تمام مقادیر معلول اولی کی ذات کی نسبت کے لحاظ سے مساوی ہوتی ہیں۔ لیکن ان میں سے ایک کا تعین نظام کلی سے تعلق کی وجہ سے فلکِ اقصیٰ کے جسم کے طور پر ہوتا ہے، اس لیے جو مقدار کہ واقع ہو گئی وہی واجب ہے، اس کے برخلاف جائز نہیں۔ یہی توجیہ اس کے متعلق بھی کی جاسکے گی جو غیر معلول ہے۔

بلکہ اگر وہ معلولِ اوّل میں (جو ان کے نزدیک جرمِ فلکِ اقصیٰ کی علت ہے) تخصیص کے لیے ایک مبدأ ثابت کریں، مثلاً ارادہ ایجاب کریں، تو بھی سوال منقطع نہ ہوگا کیونکہ پوچھا جائے گا اس مقدار کے بجائے یہ مقدار کیوں مقرر کی گئی؟ جیسا کہ وہ مسلمانوں سے ارادۂ قدیم کی طرف اشیاء کی اضافت کے بارے میں سوال کرتے ہیں، اسی طرح ہم ان سے پوچھ سکتے ہیں کہ معلول اوّل نے اسی مقدار کے تعین کا کیوں ارادہ کیا؟ (ہم ان پر اسی قسم کا الزامی اعتراض عائد کر چکے ہیں جب ہم نے جہت حرکت فلکیہ اور نقطۂ قطب کے سلسلے میں بحث کی تھی)

جب یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ لوگ وقوع علت میں تمیز الشی عن مثلہ کو جائز رکھنے پر مجبور ہیں، لہٰذا بغیر علت کے اس کو جائز رکھنا بھی علت کے ساتھ جائز رکھنے ہی کی طرح سمجھا جائے گا۔ کیونکہ جیسے نفس شئے کے بارے میں یہ سوال برابر ہوتا رہے گا، کہ اتنی مقدار کیوں مقرر کی گئی؟ تو علت کی صورت میں بھی ایسا ہی سوال ہوگا کہ اپنے مثل سے اس مقدار کو خصوصیت کی کیا وجہ ہے؟ علت کی صورت میں اگر اس سوال کا اس طرح جواب دیا جاسکتا ہو کہ یہ مقدار اپنے غیر کی مقدار کی طرح نہیں ہے، کیونکہ نظام (برخلاف دوسرے کے) اسی سے متعلق ہے تو نفس شئے کے بارے میں بھی جو علت کی محتاج نہ ہو ایسا ہی جواب دیا جاسکتا ہے اور اس سے مفر نہیں ہے۔

اور اگر یہ مقدار معین، جو وقوع میں آچکی ہے، اُس مقدار کے مساوی ہو جو وقوع میں نہیں آئی تو اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ اپنے مثل سے اس کو کیسے امتیاز دیا گیا؟ (خصوصاً فلاسفہ کے اصول پر، کیونکہ وہ ارادۂ ممیزہ کا انکار کرتے ہیں) اور اگر اس کے لیے مثل نہ ہو تو جواز ثابت نہ ہوگا بلکہ کہا جائے گا کہ جس طرح ان کے خیال

میں علتِ قدیمہ واقع ہوگئی اسی طرح جسم (جس کو ہم نے ان کی تردید کی خاطر علتِ اولیٰ فرض کیا ہے) قدیم سے واقع ہوگیا۔

اس بحث میں جو شخص فلسفیوں سے مناظرہ کرتا ہے ان اعتراضات سے مدد لے سکتا ہے جو فلسفیوں نے ارادۂ قدیمہ کے خلاف قائم کئے ہیں اور ان الزامی اعتراضات سے جو نقطۂ قطب اور جہت حرکت فلکیہ کے خلاف ہم نے قائم کئے ہیں اس سے ظاہر ہوا کہ جو شخص حدوثِ اجسام کا قائل نہ ہو وہ اس بات پر دلیل قائم نہیں کرسکتا کہ اوّل کے لیے جسم نہیں ہے۔

مسئلہ (۱۰)

اس بات پر قیام دلیل سے فلاسفہ کے عجز کے بیان میں کہ عالم کے لیے صانع و علت نہیں ہے

ہم کہتے ہیں کہ جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ ہر جسم حادث ہے، کیونکہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتا تو اس کا یہ قول کہ جسم صانع و علت کا محتاج ہے سمجھ میں آتا ہے۔

مگر آپ کے مذہب میں دہریوں کے اس عقیدے کی کیوں گنجائش نہیں کہ عالم قدیم ہے، اس کی نہ کوئی علت ہے نہ صانع، علت تو حوادث کے لیے ہوتی ہے، اور جسم تو عالم میں نہ کبھی حادث ہوا ہے، اور نہ کبھی معدوم، حادث تو صور و اعراض ہوتے ہیں۔

اجسام، یعنی آسمان، قدیم ہیں، عناصر اربعہ جو فلک قمر کا حاشیہ ہیں اور ان کے اجسام و مواد قدیم ہیں، البتہ امتزاجات و استحالات کی وجہ سے ان پر صورتوں کا تبدل ہوتا رہتا ہے، ہاں ارواح انسانیہ، وحیوانیہ و نباتیہ حادث ہوتی ہیں، اور ان حوادث کی علل حرکت دوریہ پر منتہی ہوتی ہیں، اور حرکت دوریہ قدیم ہے، اور اس کا مصدر نفس قدیمہ فلک ہے پس اس طرح نہ عالم کی علت کی ضرورت رہتی ہے، اور نہ اس کے اجسام کے لیے صانع کی، بلکہ وہ اسی حالت میں ہمیشہ سے ہے بلا علت، تو اب فلسفیوں کے اس قول کے کیا معنی رہ جاتے ہیں کہ اجسام کا وجود علت کی وجہ سے ہے اور وہ قدیم ہیں، اگر کہا جائے کہ جس چیز کی علت نہ ہو وہ واجب الوجود ہے اور ہم واجب الوجود کی صفات کا تو ذکر کر چکے ہیں، جس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ جسم واجب الوجود نہیں۔ تو ہم کہیں گے کہ اس دعوے کا فساد تو ہم ظاہر کر چکے ہیں کہ اس کی دلیل تو سوائے قطع تسلسل کے کسی چیز کی طرف رہنمائی نہیں کرتی، اور دہریہ نے تو ابتدا ہی میں یہ کہہ کر قطع تسلسل کر دیا ہے کہ اجسام کی کوئی علت نہیں، رہ گئے صور و اعراض تو بعض کی علت بعض ہیں۔ یہاں تک کہ وہ حرکت دوریہ پر منتہی ہوتے ہیں، اور جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے کہ بعض حرکات دوریہ بعض کی

علت ہیں اور اسی پہ ان کا قطع تسلسل ہوجاتا ہے۔ جو شخص ہمارے اس مذکورہ بیان کو غور سے پڑھے گا وہ قدم اجسام کے معتقدین کے بارے میں یہ مان لے گا کہ وہ ان کی علت کے ثابت کرنے سے عاجز ہیں۔ یہ لوگ اصولاً دہریت کے قبول کرنے پر مجبور ہیں۔

اگر کہا جائے کہ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ اجسام یا تو واجب الوجود ہوں گے جو محال ہے، یا ممکن الوجود ہوں گے تو ہر ممکن علت کا محتاج ہوتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ "واجب الوجود" اور "ممکن الوجود" کے الفاظ بے معنی ہیں اور فلسفیوں نے جو التباس پیدا کر رکھا ہے اس کی اصل ان ہی دو لفظوں میں پائی جاتی ہے۔ اس لیے ہمیں مفہوم کی طرف ہی رجوع کرنا چاہئے اور وہ ہے نفی علت یا اثبات علت۔ تو گویا وہ کہتے ہیں کہ ان اجسام کی علت ہو گی یا نہ ہو گی، دہری تو کہتا ہے کہ ان کی کوئی علت نہیں تو فلسفیوں کو اس سے انکار کی وجہ کیا ہے؟ اور اگر امکان سے یہی مُراد لی جائے (یعنی جس کی علت نہیں) تو ہم اسی کو واجب الوجود کہتے ہیں، اور وہ ممکن نہیں ہے، اور ان کا قول کہ جسم کا واجب ہونا ممکن نہیں، محض تحکم ہے بِلا دلیل۔

اور کہا جائے کہ جسم کے لیے اجزا کے ہونے سے انکار نہیں کیا جا سکتا، اور کل مجموعہ تو اجزا ہی سے قوام پاتا ہے، اور نہ اجزا کی تو علت نہیں نہ ان کے اجتماع کی، بلکہ وہ تو ایسے ہی بلا علت فاعلی قدیم سے چلے آ رہے ہیں۔

اس کا رد فلسفیوں سے ممکن نہیں، سوائے اس کے کہ وہی دلیل دُہرائی جاتی ہے جو موجود اوّل سے نفی کثرت کا لزوم ثابت کرتی ہے۔ ہم نے اس کا ابطال کر دیا ہے۔ اور فلسفیوں کے ہاں کوئی دوسری دلیل ان کی اپنی حمایت میں موجود نہیں ہے۔ اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ جو حدوث عالم کا معتقد نہیں ہوتا اس کو صانع عالم کے لیے کوئی اصلی دلیل نہیں مل سکتی۔

مسئلہ (۱۱)

ان فلسفیوں کے قصور استدلال کے بیان میں جو سمجھتے ہیں کہ اول اپنے غیر کو جانتا ہے اور انواع و اجناس کو بنوع کلی جانتا ہے

مسلمانوں کے پاس وجود منحصر ہے حادث اور قدیم پر، اور قدیم تو ان کے پاس سوائے ذات و صفات سبحانہ تعالیٰ کے کچھ اور نہیں، اس کے سوا جو کچھ بھی ہے اس کے ارادے ہی کی جہت سے حادث ہوا ہے۔ ان مقدمات سے خدا کے علم پر یقین ایک ضروری نتیجے کے طور پر لازم آتا ہے، کیونکہ مراد (یعنی جس شے کا کہ ارادہ کیا گیا ہو) بالضرورت مرید (یعنی ارادہ کرنے والے) کو معلوم ہی ہونا چاہئے، اسی بنا پر کہتے ہیں کہ اس کو کل کا علم ہے، کیونکہ کل اس کی مراد ہے، اور اسی کے ارادے سے حادث ہوا ہے، یعنی کائنات کی کوئی چیز ایسی نہیں جو اس کے ارادے سے حادث نہ ہوئی ہو، جب یہ ثابت ہوگیا کہ وہ جس چیز کا ارادہ کرے اس کا مرید اور عالم ہے، تو بالضرورت اس کو حی یعنی ذی حیات بھی ہونا چاہئے، اور ہر حی جو اپنے غیر کو جانتا ہے وہ اپنی ذات کو بھی جانتا ہے، اس طرح کائنات مسلمانوں کے نزدیک خدا کے علم کا معروض قرار پاتی ہے۔ اس مسئلے کو مسلمانوں نے اسی طریق سے سمجھا ہے، کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ احداث عالم کا خدا ہی مرید ہے۔

البتہ تم چونکہ دعویٰ کرتے ہو کہ عالم قدیم ہے۔ خدا کے ارادے سے حادث نہیں ہوا، تو تم کیسے جان سکتے ہو کہ وہ غیر ذات کو بھی جانتا ہے؟ اس پر کوئی دلیل ہونی چاہئے۔

ابن سینا نے اس کی تحقیق میں اپنے فلسفیانہ مباحث کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ دو بیانات میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

پہلا بیان:۔ اوّل موجود ہے مگر مادّے میں نہیں، اور ہر موجود جو مادّے میں نہ ہو وہ عقل محض ہوگا، اور جو بھی عقل محض ہوگا، اس پر تمام معقولات کھلے ہوئے ہوں گے، کیوں کہ تمام اشیا کے ادراک سے جو شے مانع ہوتی ہے وہ ہے مادّے کے ساتھ تعلق اور مشغولیت۔ آدمی کی رُوح تو تدبیر مادّہ (یعنی بدن) میں مشغول ہے، جب اس کی مشغولیت موت کی وجہ سے ختم ہوجاتی ہے، اور وہ شہوات جسمانیہ اور صفات ردّیہ (جو امور طبیعیہ کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں) سے پاک وصاف ہوجاتی ہے تو اس پر سارے حقایق معقولات کا انکشاف ہوجاتا ہے؛ اور اسی لیے یہ بھی فیصلہ کیا جاتا ہے کہ ملائکہ، سارے معقولات کے شناسا ہوتے ہیں ان سے کوئی چیز چھپی ہوئی نہیں ہوتی، کیونکہ وہ بھی عقول مجردہ ہیں جو کسی مادّے میں نہیں۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ تمھارے اس قول کے کہ "اوّل موجود ہے مگر مادّے میں نہیں ہے" معنی اگر یہ ہیں کہ وہ نہ جسم ہے اور نہ جسم میں منطبع ہے، بلکہ وہ قائم بنفسہٖ ہے، بغیر کسی تحیّز اور اختصاصِ جہت کے تو وہ مسلّم ہیں۔

رہ گیا تمھارا یہ قول کہ وہ عقل مجرد ہے تو عقل سے تمھاری کیا مُراد ہے؟ اگر اس سے مُراد وہ ہستی ہے جو تمام اشیا کو جانتی ہے تو وہی مطلوب ہے ہمارا بھی، اور یہی موضوع نزاع بھی ہے، مگر تم نے اس کو قیاس مطلوب کے مقدمات میں کیسے داخل کرلیا؟ اگر تم اس کے سوائے کسی اور چیز سے مُراد لیتے ہو (یعنی وہ جو اپنے آپ کو جانتی ہے) اس بیان سے تمھارے فلسفی بھائیوں کو تو اتفاق ہوگا، لیکن جس نتیجے تک تم پہنچنا چاہتے ہو وہ یہ ہے کہ جو اپنے آپ کو جانتا ہے، وہ اپنے غیر کو بھی جانتا ہے، اس لیے کہا جائے گا کہ تم نے اس کا ادعا کیوں کیا؟ یہ کوئی ضروری صداقت بھی نہیں ہے، غرضکہ ابن سینا اس بارے میں تمام فلاسفہ سے الگ ہوگیا ہے۔ اس لیے یہ سوال کیا جاتا ہے کہ اس کو تم ضرورتاً کیسے تسلیم کرتے ہو؟ اور اگر یہ نظری دلیل کا محتاج ہے تو پھر وہ دلیل کیا ہے؟

اگر کہا جائے کہ عقل مجرد اشیا کا علم رکھتی ہے، کیونکہ ادراکِ اشیا سے مانع

تو مادہ ہی ہوتا ہے، اور وہاں مادہ نہیں ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مادہ مانع ضرور ہے، مگر یہ تسلیم نہیں کرتے کہ صرف یہی مانع ہے، اور ان کے قیاس کو قیاسِ شرطی کی شکل میں اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے کہ اگر عقل مادے میں ہوگی تو اشیاء کا ادراک نہ کرے گی، لیکن مادے میں تو نہیں ہے، اس لیے اشیاء کا ادراک کرے گی، اور یہ استثناء نقیض مقدم ہے اور استثناء نقیضِ مقدم کا بالاتفاق کوئی نتیجہ حاصل نہیں ہوتا، وہ ایسی بات ہے جیسے یہ کہا جائے کہ اگر وہ انسان ہے تو حیوان ہوگا، مگر چونکہ انسان نہیں ہے تو حیوان بھی نہ ہوگا، اور یہ کوئی ضروری نہیں ہے، کیونکہ بہت سی چیزیں از انسان نہیں ہو سکتیں مگر حیوان ہو سکتی ہیں جیسے گھوڑا ہو سکتی ہیں۔ اور گھوڑے حیوان ہیں، ہاں "استثناء نقیضِ مقدم" "نقیضِ تالی" کا نتیجہ دیتا ہے جیسا کہ منطق میں وہ شرط کے نام سے مذکور ہے کہ وہ "مقدم پر تالی" کے انعکاس کا ثبوت ہے، اور یہ حصر کے ساتھ ہوتا ہے، جیسے کہیں کہ "اگر سورج نکلا ہے تو دن موجود ہے، لیکن سورج نکلا نہیں ہے اس لیے دن موجود نہیں، کیونکہ دن کے وجود کے لیے، سورج نکلنے کے سوا کوئی سبب نہیں ہے، اس طرح ایک دوسرے پر منعکس ہوگا، (اس قسم کی بحثیں ہم نے کتاب معیار العلم میں کی ہیں جو اس کتاب کے ضمیمے کے طور پر لکھی گئی ہے)۔

اگر کہا جائے کہ ہم تعاکس کا دعویٰ کرتے ہیں، وہ یہ کہ مانع مادے میں محصور ہے لہٰذا اس کے سوائے جو ہوگا وہ مانع نہ ہوگا۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ محض تحکم ہے اس پر دلیل کیا ہے؟

دوسرا بیان:۔ ابن سینا کا قول ہے کہ اگرچہ کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اول احداثِ عالم کا ارادہ کرنے والا ہے، اور نہ یہ کہتے ہیں کہ کل کا حدوث، حدوث زمانی ہے، البتہ ہم یہ کہتے ہیں کہ عالم اس کا فعل ہے، اور اسی سے موجود ہوا ہے، اور یہ ضرور کہتے ہیں کہ وہ صفت فاعلی سے کبھی محروم نہ رہا، ہمیشہ فاعل رہا، اس کے سوا دوسروں سے ہمیں کوئی اختلاف نہیں، اور جہاں تک کہ بنیادی سوال کا تعلق ہے (آیا عالم خدا کا فعل ہے) اس میں مطلقاً کہیں اختلاف نہیں۔ چونکہ فاعل کو اپنے فعل کا عالم ہونا بالاتفاق واجب ہے۔

ہم یقین رکھتے ہیں کہ خدا کو کائنات کا علم ہے، اور ہم کائنات کو خدا کا فعل سمجھتے ہیں۔

جواب اس کا دو طریقوں سے دیا جا سکتا ہے۔

ایک یہ کہ فعل کی دو قسمیں ہوتی ہیں:-

۱۔ ارادی، جیسے انسان و حیوان کا فعل۔

۲۔ اور طبیعی، جیسے سورج کا فعل، روشنی دینا، آگ کا فعل گرم کرنا، پانی کا فعل ٹھنڈا کرنا وغیرہ۔ فعل کی حیثیت سے علم کو ارادی افعال ہی میں شمار کیا جاتا ہے، جیسا کہ انسان میں اس کا قیاس کیا جاتا ہے۔ اس کو فعل طبیعی تو نہیں کہا جاتا۔

اور تمہارے نزدیک پیدائش عالم کا فعل اللہ تعالیٰ کا ایک طبیعی و اضطراری فعل ہے جو لازم عن الذات ہے، وہ ارادی و اختیاری فعل تو نہیں، بلکہ کل اس کی ذات کے لیے ایسا ہی لازم ہے، جیسا کہ سورج کے لیے نور، اور جس طرح کہ سورج کو اپنے آپ سے نور کو الگ کرنے کی قدرت نہیں، اور نہ آگ کو اپنے سے خاصیت حرارت دور کرنے کی قدرت ہے، اسی طرح اول کا اپنے افعال سے الگ ہونا بھی ممکن نہیں۔ تعالیٰ عن قولھم علواً کبیراً (خدائے تعالیٰ ان کے خرافات سے بلند تر ہے) تو اس طریقے پر اگر تخلیق کائنات خدا کا فعل ہے تو پھر فاعل کو اس فعل کا علم ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ دونوں باتوں میں بڑا فرق ہے؟ کل کا اس کی ذات سے صادر ہونا، کل کے ساتھ اس کے علم کی وجہ سے ہے، پس نظام کلی کا تمثل ہی فیضان کل کا سبب ہے۔ اگر اس کو کل کا علم نہ ہوتا، تو اس سے کل کا وجود بھی نہ ہوتا اور یہ بات سورج سے نور کے اشعاع کے متعلق صحیح نہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ کل کا وجود خدا کی ذات سے ایسی ترتیب سے لازم آتا ہے جو طبیعی اور اضطراری ہے، اور یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کا عالم ہو، بتلائیے کہ اس مذہب میں کون سی محال بات ہے جب تم بھی نفی ارادے میں ان کے ساتھ موافقت کرتے ہو؟ اور جیسا کہ سورج علم نور کے ساتھ لزوم نور کے لیے شرط نہیں ہو سکتا، بلکہ نور لزوم ضرورتاً اس کا تابع ہوتا ہے تو ایسی ہی بات اول میں فرض کرنی چاہیے، اور اس سے کوئی

امر مانع نہیں۔

دوسری وجہ بھی ہے، اور وہ یہ کہ اگر فلسفیوں کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ فاعل سے شئے کا صدور صادر کے ساتھ علم کا مقتضی ہوتا ہے، تو ان کے پاس تو اللہ تعالیٰ کا فعل واحد ہے، اور وہ ہے معلول اوّل جو ایک عقل بسیط ہے، تو چاہیے کہ خدا سوائے اس کے اور کسی چیز کا عالم نہ ہو، اور معلول اوّل بھی صرف اسی چیز کا عالم ہوگا جو اس سے صادر ہوئی، اور کل تو اللہ تعالیٰ سے ایک ہی دفعہ موجود نہیں ہوا، بلکہ بہ وساطت و تولا ولزوم صادر ہوا ہے، اور جو چیز کہ اس کے صادر سے صدور پذیر ہوئی ہے کیا ضروری ہے کہ اس کا بھی اس کو علم ہو؟ اس سے تو صرف ایک ہی چیز صادر ہوئی بلکہ یہ بات تو فعل ارادی میں بھی لازم نہیں تو طبعی میں کیسے ہوگی؟ جیسے پتھر کی حرکت ایک پہاڑ پر سے بعض وقت ارادی تحریک سے بھی ہو سکتی ہے جو حرکت کے ساتھ علم کو لازم گردانتی ہے، حالانکہ اس حرکت سے بالواسطہ جو کچھ وقوع میں آتا ہے اس کے علم کو لازم نہیں گردانتی، جیسے کچھ ٹوٹ گیا، یا پھوٹ گیا، یا کسی کے سر پر گر گیا، ان سب کا معلوم کرنا پتھر لڑھکانے والے کے لیے ضروری نہیں، بہر حال یہ بھی ایسی بات ہے جس کا جواب فلسفیوں کے ہاں کچھ نہیں۔

اگر کہا جائے کہ اگر ہم یہ فیصلہ کر لیں کہ اوّل اپنی ذات کے سوائے کچھ نہیں جانتا، تو یہ بہت بری بات ہوگی، اس کا غیر اپنی ذات کو بھی جانتا ہے، اوّل کو بھی جانتا ہے، اور غیر کو بھی جانتا ہے، تو شرف علم میں یہ اوّل سے بڑھ جائے گا، حالانکہ معلول علت سے اشرف نہیں ہو سکتا۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ قباحت نفی ارادہ اور نفی حدوث عالم کی فلسفیانہ تجویز کا لازمی نتیجہ ہے، تو دوسرے فلسفیوں کی طرح آپ بھی اس کا ارتکاب کریں یا اس عقیدے سے دست بردار ہوں اور اعتراف کریں کہ عالم حادث بالارادہ ہوتا ہے، نیز ابن سینا سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ فلسفیوں کے اس خیال کا کیوں انکار فرماتے ہیں کہ علم زیادتی شرف کا سبب نہیں، کیوں کہ علم کی طرف اس کا غیر اس لیے محتاج ہوتا ہے کہ اس سے

کمال کا استفادہ کرے، اور انسان کو معقولات کے علم میں شرف ملا ہے تاکہ دنیا و آخرت میں نتائج و عواقب کے مصلحتوں پر وقوف پا سکے، تو یہ بات اس کی ذات مظلمہ ناقصہ کی تلافی کے لیے ہے، دوسری مخلوقات کا بھی یہی حال ہے۔

رہی ذات سبحانہ تعالیٰ تو تکمیل و تلافی کی ضرورت سے مستغنی ہے، بلکہ اگر یہ فرض کیا جائے کہ کسی علم کی وجہ سے اس کی ذات کامل ہو سکتی ہے تو گویا یہ اس کی ذات میں نقص کو تسلیم کرنا ہے۔

اور یہ بات ایسی ہی ہے جیسی کہ آپ نے اس کی صفت سمع و بصر کے بارے میں بھی کہی ہے اور جزئیات داخلہ تحت زمانہ کے علم کے بارے میں بھی آپ نے تمام فلسفیوں سے اتفاق کیا ہے کہ خدائے تعالیٰ اس سے منزہ ہے، کیونکہ متغیرات جو تحت زمانہ داخل ہیں دو قسم کے ہوتے ہیں، ایک وہ جو ہو چکے، دوسرے وہ جو ہونے والے ہیں ان کا علم اول کو نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس سے اس کی ذات میں تغیر پیدا ہوتا ہے۔ اور ان جزئیات کی اس میں تاثیر ہوتی ہے۔ اول سے اس چیز کو سلب کر لینے میں کوئی نقصان نہیں، بلکہ کمال ہے، نقصان تو حواس اور اس کی طرف احتیاج کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر آدمی میں نقصان نہ ہوتا تو وہ حواس کا محتاج نہ ہوتا کہ ان سے دفع ضرر کر سکے۔

اور اسی طرح حوادث جزئیہ کے علم کو بھی تم نقصان سمجھتے ہو۔ ہم تمام حوادث کے عالم ہیں، ساری محسوسات کا ادراک کر سکتے ہیں، اور اول جزئیات میں سے کچھ نہیں جانتا، نہ محسوسات میں سے کچھ جانتا ہے، اور یہ کوئی نقصان نہیں، لہذا کلیات عقلیہ کا علم بھی جائز ہو سکتا ہے کہ اس کے غیر کو ہو، اس کو نہ ہو، اس میں اس کا کوئی نقصان نہیں۔ اس مشکل سے بچ نکلنے کی کوئی صورت نہیں۔

مسئلہ (۱۲)

فلسفی اس پر بھی کوئی دلیل نہیں قائم کرسکتے کہ اوّل اپنی ذات کو جانتا ہے،

مسلمان چونکہ حدوثِ عالم با ارادہ الٰہی کے قائل ہیں، اس لیے وہ ارادے سے اس کے علم پر استدلال کرتے ہیں، پھر ارادہ و علم سے حیات پر، پھر حیات سے اس بات پر کہ ہر ذی حیات اپنی ذات کو جانتا ہے، اور وہ تو ذی حیات ہی ہے، لہذا اپنی ذات کو بھی جانتا ہے، یہی طریقۂ استدلال معقول اور مضبوط ہے۔

مگر تم ارادہ اور فعل احداث کی نفی کرچکے ہو اور سمجھتے ہو کہ جو کچھ اس سے صادر ہوتا ہے وہ بر سبیل ضرورت وطبع لازمی طور پر صادر ہوتا ہے، تو یہ بات کیوں بعید از قیاس سمجھی جائے، کہ اس کی ذات ایسی ذات ہے جس سے صرف معلول اوّل کا وجود ہوتا ہے، پھر معلول اول سے معلول ثانی لازم آتا ہے، اور اسی طرح ترتیب موجودات کی آخری حد تک، لیکن اس کے باوجود وہ اپنی ذات کو بھی نہیں جانتا۔ جیسے آگ سے گرمی تو نکلتی ہے، سورج سے روشنی تو پھیلتی ہے، مگر نہ آگ کو اپنے آپ کا علم ہے اور نہ سورج کو، جیسا کہ ان کو غیر کا بھی علم نہیں ہے، بلکہ جو اپنی ذات کو جانے گا تو اپنے سے صادر ہونے والے کو بھی جانے گا، اور غیر کو بھی جانے گا، حالانکہ ضرورت تو اس کی ہے کہ وہ غیر کو نہ جانے، پھر جب وہ غیر کو نہ جانے گا تو ہم کہتے ہیں کہ اپنے آپ کو بھی نہ جانے گا۔

اگر کہا جائے کہ جو اپنے آپ کو بھی نہ جانے تو وہ مردہ ہے، تو اوّل مردے کے مانند کیسے ہوگا؟ تو ہم کہتے ہیں کہ تمھارے مذہب کے اصول کی بنا پر تو ایسا سمجھنا ضروری ہے بھلا کیا فرق ہے آپ میں اور اس کہنے والے میں جو کہہ سکتا ہے کہ جو اپنے ارادہ وقدرت واختیار سے کام نہیں کرسکتا، نہ سن سکتا نہ دیکھ سکتا

تو وہ مُردہ ہی ہے، اور جو غیر کو نہیں جانتا تو وہ بھی مُردہ ہے، اگر یہ جائز رکھا جائے کہ اوّل ان تمام صفات سے خالی ہے، تو اس کو کیا ضرورت پڑی ہے کہ اپنی ذات کو جانے پھر اگر وہ اپنے اس قول کی طرف لوٹ آئیں کہ جو مادّے سے بری ہوتا ہے تو بذاتہ عقل ہوتا ہے، لہذا اپنے آپ کو جانتا ہے، تو ہم یہ بتلا چکے ہیں کہ یہ تحکم محض ہے، اس پر کوئی دلیل۔

اگر کہا جائے کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ موجود دو قسم کا ہوتا ہے، زندہ اور مُردہ، اور زندہ مُردے سے زیادہ اولیٰ واشرف ہوگا، لہذا اوّل کو بھی زندہ ہونا چاہیئے، کیونکہ وہی اولیٰ واشرف ہے، اور ہر زندہ اپنی ذات کو جانتا ہے، کیونکہ یہ محال ہوگا کہ اس کے معلولات تو ذی حیات ہوں اور وہ ذی حیات نہ ہو۔

تو ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی تحکمات ہیں۔ یہ کیوں محال سمجھا گیا کہ جو اپنے آپ کو نہیں جانتا اس سے وہ وجود صادر ہوا جو بہ وسائل کثیرہ یا بغیر وسیلہ اپنے آپ کو جان سکتا ہو؟ اگر اس کے محال ہونے کی وجہ یہی ہے کہ معلول علت سے اشرف ہو جائے گا تو معلول کا علت سے اشرف ہونا محال کیوں ہوا؟ پھر تم اس شخص کے قول کا کیسے انکار کر سکتے ہو جو یہ کہتا ہے کہ اوّل کا شرف اس میں ہے کہ وجود کل اس کی ذات کے تابع ہے نہ کہ اس کے علم میں، اور دلیل اس پر یہ ہے کہ بسا اوقات اس کا غیر، اپنی ذات کے سوا اشیاء کو بھی جانتا ہے، اور دیکھتا بھی ہے اور سُنتا بھی ہے، اور وہ دیکھتا ہے نہ سُنتا ہے۔ اگر اس کا یہ جواب دو کہ موجود دو قسم کا ہوتا ہے، ایک بینا، دوسرا اندھا، ایک عالم دوسرا جاہل، تو بینا اشرف ہوگا، لہذا اول کو بینا اور اشیاء کا عالم ہی ہونا چاہیئے، لیکن تم تو اس چیز کا انکار کر دو گے کہ بینائی اور علم بالاشیاء میں تو کوئی خاص شرف نہیں، بلکہ شرف تو علم و بینائی سے استغناء میں ہے، اور ایسی صفت کے حامل ہونے میں ہے جس سے ایسے کل کا وجود صادر ہوتا ہو، جس میں علماء بھی ہوں

صاحب بصارت بھی۔ اس طرح معرفت ذات میں تو کوئی شرف نہیں بلکہ ذوات معرفت کے مبدأ ہونے میں شرف ہے، اور یہ شرف خاص اوّل ہی کو سزاوار ہے!

اس طرح فلسفی ضرورتاً ذات اوّل سے علم کی نفی کرنے پر بھی مجبور ہیں، کیونکہ علم ذات پر صرف ارادہ ہی سے استدلال کیا جاسکتا ہے، اور ارادے کی دلیل سوائے حدوث عالم کے کچھ نہیں ہوسکتی، اگر حدوث عالم کی بحث میں کوئی فساد ہو تو باقی ساری بحث میں بھی فساد ہوگا۔ یہ ہے ان لوگوں کا حال جو عقل نظری کی مدد سے چیزوں کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ صفات الٰہیہ کے ثبوت یا عدم ثبوت کے سلسلے میں فلسفی جو کچھ بھی کہتے ہیں، اس کے لیے ان کے پاس کوئی معقول دلیل نہیں ہے، سوائے تخمینات و ظنون کے، اور ظنیات پر تو ارباب بصیرت زیادہ توجہ نہیں کیا کرتے۔

مسئلہ (۱۳)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات منقسمہ کا علم نہیں رکھتا

مذکورۂ بالا بیان پر سبھی فلسفی متفق ہیں، ان میں سے بعض جو سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا، وہ تو ظاہر ہے کہ اس کے قائل ہی ہوں گے، اور بعض جو کہتے ہیں کہ وہ غیر کو بھی جانتا ہے۔ اور یہ ابن سینا کا مذہب ہے، ان کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ اشیاء کا علم بنوع کلی رکھتا ہے، جو تحت زمانہ داخل نہیں، یعنی ماضی و مستقبل و حال کے تعلق سے وہ متغیر نہیں ہوتا، اس کے باوجود ابن سینا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ خدا کے علم سے آسمان و زمین کا ایک ذرہ بھی پوشیدہ نہیں ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ وہ جزئیات کا بنوع کلی علم رکھتا ہے۔

پہلے ان کے مذہب کا سمجھ لیا جانا ضروری ہے، پھر اس پر تنقید کی جا سکتی ہے۔ اس کی توجیہہ ایک مثال سے کی جا سکتی ہے۔ مثلاً سورج ہے، اس کو گہن لگتا ہے، (بعد اس کے کہ اس کو گہن نہ تھا) پھر گہن چھوٹ جاتا ہے۔ اس طرح یہ تین حالتوں سے گزرتا ہے:۔

(ا) ایک وہ حالت ہے، جب گہن نہ تھا، لیکن اس کے ہونے کی توقع تھی، یعنی کہا جا سکتا تھا کہ گہن ہوگا۔

(ب) دوسری حالت میں گہن لگا یعنی کہا جا سکتا ہے کہ گہن ہے۔

(ج) تیسری حالت میں وہ پھر معدوم ہو گیا، لیکن کچھ عرصہ پہلے تھا، یعنی یہ کہ وہ "تھا"۔

ہم کو ان تین حالتوں کے مقابل تین معلومات حاصل ہوتے ہیں۔

(ا):- ہم جانتے ہیں کہ گہن معدوم ہے، مگر کچھ دیر بعد اس کے ہونے کی توقع ہے۔
ب:- ہم جانتے ہیں کہ وہ اب ہو رہا ہے۔
ج:- ہم جانتے ہیں کہ گہن چھوٹ گیا، اور اب نہیں ہے یعنی معدوم ہے۔
اور ہمارے یہ تینوں معلومات متعدد اور مختلف ہیں، اپنی اپنی جگہ پر ان کا تعاقب ذہن مدرکہ میں تغیر کا موجب ہوتا ہے۔ گہن چھوٹ جانے کے بعد اگر یہ معلوم ہو کہ وہ اب موجود ہے جیسا کہ پہلے تھا تو یہ جہل ہوگا، علم نہ ہوگا، اگر اس کے وجود کے وقت یہ معلوم ہو کہ وہ معدوم ہے تو یہ بھی جہل ہوگا، ایک کو دوسرے کا قائم مقام نہیں قرار دیا جا سکتا۔

اس لیے فلسفی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی حالت تو مختلف نہیں ہو سکتی، یعنی وہ ان تین حالتوں سے پے در پے متاثر نہیں ہو سکتا، ورنہ یہ اس کے تغیر کا موجب ہوں گی پس جب وہ ناقابلِ تغیر ہو تو ان جزئیات کا عالم بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ علم معلوم کی اتباع کرتا ہے، جب معلوم متغیر ہوگا تو علم میں بھی تغیر ہوگا، اور جب علم میں تغیر ہوا تو عالم بھی لامحالہ متغیر ہوا، اور یہ بات اللہ تعالیٰ میں تو محال ہے۔ اس کے باوجود وہ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ گہن کو اس کی تمام صفات و عوارض کے ساتھ جانتا ہے مگر ایسے علم کے ساتھ جس سے وہ ازل و ابد میں متصف ہے اور جو مختلف نہیں ہوتا مثلاً وہ جانتا ہے کہ سورج موجود ہے، چاند موجود ہے اور وہ دونوں اس سے بوساطت ملائکہ، جن کو ان کی اصطلاح میں "عقول مجردہ" کہتے ہیں، ظہور میں آئے ہیں، اور یہ بھی جانتا ہے کہ وہ دونوں حرکاتِ دوریہ کے ساتھ متحرک ہیں، اور دونوں کے افلاک کے درمیان ہر دو نقطوں پر (جو کہ راس و ذنب ہیں) تقاطع ہوتا ہے، اور دونوں بعض حالتوں میں عقدوں میں مجتمع ہوتے ہیں، پس سورج کو گہن لگتا ہے یعنی جرم قمر اس کے اور ناظر کے درمیان حائل ہو جاتا ہے، اس لیے سورج دیکھنے والوں کی آنکھ سے چھپ جاتا ہے، اور جب یہ مقدار مقررہ (جو ایک سال کا ہوتا ہے) ایک عقدہ کا فاصلہ طے کر لیتا ہے تو پھر اسے گہن لگتا ہے، اور یہ گہن اس کے اکثر حصوں

میں یا اس کے تیسرے حصے میں یا چوتھے حصے میں ہوتا ہے، اور وہ ایک گھڑی یا دو گھڑی رہتا ہے، اسی طرح گہن کے پورے احوال کو سمجھ لیجئے، بہر حال اس کے علم سے کوئی چیز چھپی نہیں رہتی، لیکن اس کا علم ان باتوں کا گہن کے پہلے گہن کے اثنا میں، اس کے چھوٹ جانے کے بعد ہر حال میں ایک ہی ہوتا ہے نہ وہ مختلف ہوتا ہے نہ اس کی ذات میں تغیر کا موجب ہوتا ہے۔

ایسے ہی تمام حوادث کا علم ہوتا ہے، کیونکہ وہ اسباب ہی سے حادث ہوتے ہیں، پھر اسباب کے بھی دوسرے اسباب ہوتے ہیں یہاں تک کہ وہ حرکت دوریہ آسمانی پر منتہی ہوتے ہیں۔

اور حرکت دوریہ کا سبب تو نفسِ افلاک ہے، اور تحریک نفوس کا سبب، شوق و محبت ہے اللہ تعالیٰ اور ملائکہ، مقربین کے ساتھ تشبہ کا۔

پس کل کا اس کو علم ہے، یعنی وہ اس پر متناسب اور مساوی انکشاف کے ساتھ منکشف ہے۔ اس میں زمانے کا اثر نہیں ہوتا، اس کے باوجود یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ حالتِ گہن میں یہ معلوم کرتا ہے کہ اب گہن لگا ہے اور نہ اس کے بعد یہ معلوم کرتا ہے کہ اب وہ چھوٹا ہے۔

اور جس چیز کے علم کے لیے وقت کی طرف اضافت لازم ہوتی ہو تو یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اس کا علم رکھتا ہے، کیونکہ یہ موجب تغیر ہے۔

یہ ہے ان کا مذہب ان جزئیات کے متعلق جو زمانہ پر منقسم ہوتی ہیں، اور اسی طرح ان کا مذہب ان اشیا کے بارے میں بھی ہے جو مادہ و مکان پر منقسم ہوتی ہیں، جیسے آدمی، جانور وغیرہ، لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ زید و بکر کے عوارض کو نہیں جانتا، وہ صرف انسان کو مطلقاً اور بہ علم کلی جانتا ہے، اس کے عوارض و خواص کے ساتھ، وہ یہ کہ اس کا بدن ... ان اعضا سے مرکب ہونا چاہیے، جن میں سے بعض پکڑنے کے لیے ہوتے ہیں بعض چلنے پھرنے کے لیے، بعض سوچنے اور غور کرنے کے لیے ہوتے ہیں، بعض جوڑ والے ہوتے ہیں بعض اکہرے۔ اور یہ کہ اس کے قویٰ کو اجزا پر پھیلے ہوئے رہنا

چاہیے، اسی طرح تمام باتیں، جو آدمی کی صفات خارجی سے تعلق رکھتی ہوں یا داخلی سے مع اس کے لوازم و لواحق کے، بہرحال اس کے علم سے کوئی چیز اجتماعی حیثیت سے باہر نہیں ہوتی۔

رہے شخصی و جزئی معلومات، تو واقعہ یہ ہے کہ ان جزئی معلومات کا ادراک حسی قوت سے ہوتا ہے ذہنی یا عقلی قوت سے نہیں ہوتا، یہ حس تمیز و فرق کے معیار کی حیثیت سے ایک جہت معینہ کی طرف مشیر ہوتی ہے، اور عقل البتہ جہتِ مطلقہ کا کلی طور پر ادراک کرتی ہے، ہمارا قول کہ فلاں چیز یہ ہے فلاں وہ ہے، تو وہ اصل میں محسوس کرنے والے کے لیے محسوس کی نسبت حاصلہ کی طرف اشارہ ہے، کیونکہ وہی اس قرب یا بعد یا جہت معینہ پر موجود ہے اور یہ بات اوّل کے حق میں محال ہے۔

یہی ان کا وہ بنیادی اصول ہے جس پر ان کا اعتقاد ہے، اور اس سے اصول شریعت کا بالکلیہ استیصال ہو جاتا ہے، کیونکہ مثلاً زید ہے، اگر خدا کی اطاعت کرے یا اس کا گناہ کرے تو خدا کو اس کے تجدید شدہ احوال کی اطلاع نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ تو زید کو بہ حیثیت عمومی جانتا ہے، اس طرح کہ زید ایک شخص ہے، اس کے افعال حادث ہیں، جو عدم سے وجود میں آئے ہیں، جب تک کہ وہ کسی سے شخصی طور پر واقف نہ ہو اس کے احوال و افعال سے کیوں کر واقف ہوگا، بلکہ اس کو زید کے کفر و اسلام سے بھی تعلق نہیں، ہاں وہ کفر و اسلام کو عام مذاہب کی حیثیت سے جانتا ہے نہ کہ افراد کے۔۔۔ جزئی حالات مذہبی کی حیثیت سے، بلکہ وہ یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوئی نبوت کو اس حالت میں کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا نہیں جانتا! اور یہ بات ہر نبی کے متعلق صحیح ہے، صرف وہ اتنا جانتا ہے کہ بعض لوگ نبوت کا دعویٰ کرتے ہیں، اور ان کی یہ صفات ہوتی ہیں، رہے کوئی نبی معین اپنی شخصیت کے ساتھ تو وہ ان کو نہیں جانتا کیونکہ اس کا علم تو حواس ہی سے ہو سکتا ہے اور ان سے جو احوال صادر ہوتے ہیں اس کا علم بھی اس کو نہیں کیونکہ یہ عام احوال کسی شخص معین میں زمانے پر منقسم ہو سکتے ہیں، اور ان کا ادراک ذاتِ مدرک میں تغیر کا موجب ہوتا ہے۔

یہ ہے ان کے مذہب کا خلاصہ، جس کو ہم نے کسی قدر کھول کر سمجھا دیا ہے، اب ہم ان قباحتوں پر روشنی ڈالتے ہیں جن کا ان عقائد کی وجہ سے پیدا ہونا لازمی ہے، پہلے ہم ان کا مغالطہ درج کرتے ہیں، پھر اس کا ابطال کرتے ہیں۔

ان کا مغالطہ یہ ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ تین مختلف حالتیں ہیں، اور جب مختلف حالتیں ایک ہی محل میں پے در پے واقع ہوتی ہیں، تو ان میں لامحالہ تغیر پیدا ہوتا ہے اگر حالت گہن میں کوئی یہ سمجھ لے کہ اب تھوڑی دیر سے گہن لگنے والا ہے جیسا کہ پہلے سمجھا تھا تو وہ جاہل ہوگا، عالم نہ ہوگا، لیکن اگر اسے یہ علم ہو رہا ہے کہ گہن لگ رہا ہے حالانکہ پہلے یہ علم تھا کہ لگا نہیں ہے، اب لگے گا تو اس کا علم پہلی حالت سے مختلف ہو گیا لہذا تغیر لازم ہوا، علم میں تغیر کے معنی عالم کے تغیر کے ہیں، کیونکہ کوئی شخص جب کسی بات کو جانتا نہیں پھر جان گیا تو گویا متغیر ہوا، ایسا ہی کسی بات کی توقع یا پیش بینی بھی تغیر کا سبب ہوتی ہے۔

وہ اپنے دعوے کی یہ کہہ کر تائید کرتے ہیں کہ حالات تین قسم کے ہوتے ہیں:-

ا۔ ایک حالت اضافت محض کی حالت ہے جیسے تمہارا کسی چیز کی سیدھے یا بائیں جانب ہونا، یہ وصف ذاتی کی طرف منسوب نہیں ہوتا بلکہ وہ اضافت محض ہے، جیسے کوئی چیز تمہارے سیدھے جانب سے بائیں جانب آ گئی تو اس سے تمہاری ذات کی حالت میں تغیر نہ ہوگا، بلکہ تمہاری طرف اضافت میں تغیر ہوگا، لہذا یہ ذات پر اضافت کا تبدل ہے ذات کا تبدل نہیں۔

ب۔ اور اسی قبیل سے یہ بھی بات ہے کہ مثلاً تم کچھ اجسام (یعنی مادی چیزوں) کو جو تمہارے سامنے دھری ہوئی ہیں حرکت دینے پر قادر تھے، مگر وہ اجسام معدوم ہو گئے یا ان کا کچھ حصہ معدوم ہو گیا تو تمہارے قوائے طبیعیہ یا تمہاری قدرت تحریک میں تو کوئی فرق نہیں آیا، کیونکہ جسم مطلق کی تحریک پر تمہاری قدرت پہلی ہے، پھر جسم معین (اس حیثیت سے کہ وہ جسم ہے) پر دوسری ہے۔ پس جسم معین کی طرف قدرت کی اضافت وصف ذاتی نہ ہوگی، بلکہ اضافت محض ہوگی، لہذا اس کا

تغیر زوالِ اضافت کا موجب ہوگا، نہ کہ حال قادر میں تغیر کا۔

ج۔ اور تیسری حالت خود ذات میں تغیر کی ہے یہ اس وقت ہوتی ہے جب (مثلاً) کوئی شخص جو عالم نہ تھا، عالم ہوجاتا ہے، یا جو پہلے قدرت نہ رکھتا تھا قدرت حاصل کر لیتا ہے۔ اس سے ذات میں تغیر ہوتا ہے، اور معلوم کا تغیر علم کے تغیر کا موجب ہوتا ہے، کیونکہ ذاتِ علم کی حقیقت میں معلوم خاص کی طرف اضافت داخل ہوتی ہے، کیونکہ علم معین کی حقیقت اس معلوم معین سے ایک طریقے سے، یعنی سادہ اور عام طریقے سے بھی متعلق ہوتی ہے، اور ایک دوسرے طریقے سے بھی ہوتی ہے، وہ ہے علم بالضرورت، یہ دونوں علم پے در پے حاصل ہوتے ہیں جو حال عالم میں تغیر کا سبب بنتے ہیں۔

یہ کہنا بھی ممکن نہیں کہ ذات کے لیے ایک ہی علم ہوتا ہے، لہذا وہی علم مستقبل وماضی سے متعلق ہونے کے بعد حال سے متعلق ہوجاتا ہے، لہذا علم واحد متشابہ الاحوال ہے، اور صرف اس میں اضافت کی وجہ تبدیلی ہوتی ہے، کیونکہ علم کی اضافت، ذاتِ علم کی حقیقت ہے، اس کا تبدل ذات علم کے تبدل کا موجب ہوتا ہے، لہذا اس میں تغیر لازم ہوجاتا ہے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں محال ہے۔

اس پر اعتراض دو طریقے سے وارد ہوتا ہے۔

اوّل یہ کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم واحد ہے مثلاً گہن کے بارے میں اس کا علم کسی وقت معین پر، یہ علم وجود گہن سے پہلے بھی ایسا ہی ہوسکتا ہے جیسا کہ گہن کے وقت، اور گہن کے چھوٹنے کے بعد، یہ سب علم بعینہ ایک ہی قسم کے ہیں، یہ اختلافات تو صرف اضافتوں کی بنا پر ہوتے ہیں، جو ذاتِ علم میں تبدل کا موجب نہیں ہوتے، لہذا ذات عالم میں بھی تغیر کا موجب نہیں ہوتے، یہ محض اضافت کے قائم مقام ہوتے ہیں، مثلاً ایک شخص تمھارے دائیں جانب ہے، پھر وہ سامنے ہوجاتا ہے، پھر وہ بائیں طرف

چلے جاتا ہے، تو یہ اضافتیں پے در پے تمھاری طرف ہوتی ہیں۔ منتقل ہونے والا تو وہی شخص ہے، تم نہیں ہو، یہی بات علم الہٰی کے بارے میں سمجھنا چاہیئے۔

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اشیا کو بہ علم واحد جانتا ہے، اولاً و ابداً، اور اس کی حالت عدیم التغیر ہے۔ فلاسفہ کی خواہش نفی تغیر ہے اور اس میں سب ہی متفق ہیں۔

فلاسفہ کا قول کہ کسی واقعہ کے اثبات علم کی ضرورت واقعہ کے پہلے یا بعد تغیر سے ناقابل تسلیم ہے، جس کی کوئی دلیل نہیں۔ اگر خدائے تعالیٰ ہمارے لیے علم پیدا کرے جس سے ہم یہ معلوم کریں کہ زید کل طلوع آفتاب کے وقت آئے گا اور یہ علم ہمیشہ رہے (اور وہ ہمارے لیے دوسرا علم پیدا نہ کرے، اور نہ اس علم سے غفلت پیدا کرے) تو ہم سورج نکلتے وقت (بہ مجرد علم سابق) دو باتوں کے عالم ہوں گے، اس کے اس وقت آمد سے، اور اس کے بعد، اس طرح کہ وہ کبھی آیا تھا اور یہ علم واحد باقی ہوگا، جو ان تینوں احوال کے احاطہ کے لیے کافی ہوگا۔

باقی رہا ان کا یہ قول کہ: معلوم معین کی طرف اضافت اس کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے، اور جب کبھی اضافت کا اختلاف ہو تو اس شئے میں بھی اختلاف ہوگا جس کے لیے اضافت ذاتی ہے، اور جب کبھی اختلاف و تعاقب ہوگا تو تغیر بھی ہوگا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ اگر یہ صحیح ہو تو تمھیں اپنے ان برادران فلسفہ کے مسلک کو اختیار کرنا چاہیئے جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے سوا کچھ نہیں جانتا، اس کا علم ذات اس کی ذات کا عین ہے، کیونکہ اگر وہ انسان مطلق یا حیوان مطلق یا جماد مطلق کو جانے جو مختلف چیزیں ہیں تو ان کی طرف اضافات بھی لامحالہ مختلف ہوں گی، لہٰذا علم واحد اس کی صلاحیت نہ رکھے گا کہ علم بالمختلفات بنے، کیونکہ جب مضاف مختلف ہے تو اضافت بھی مختلف ہونی چاہیئے، حالانکہ علوم کی اضافتیں علم کے لیے ذاتی چیز ہیں، تو یہ تعدد اختلاف کا موجب ہوگا نہ کہ محض تعدد کیفی کا تماثل کے ساتھ۔ تماثلات میں ایک چیز کو دوسری چیز کی جگہ رکھا جا سکتا ہے۔

پھر ان انواع و اجناس اور عوارض کلیہ کی انتہا نہیں ہے، اور وہ بھی مختلف ہوتے

ہیں، اور علوم بھی مختلف ہوتے ہیں، علم واحد کے تحت یہ کس طرح آئیں گے؟ پھر یہ علم واحد کیسے ذات عالم کا عین ہوگا بغیر اس پر زیادتی کے؟

ہمارے لیے یہ ایک معمہ ہے کہ کس طرح یہ مدعیانِ علم و عقل جائز رکھتے ہیں کہ شے واحد کے بارے میں، جس کے احوال ماضی و مستقبل و حال میں منقسم ہوتے ہیں، علم میں اتحاد کو محال ٹھہرا دیں، اور تمام اجناس و انواع مختلفہ سے متعلق علم میں اتحاد کو محال نہ سمجھیں، حالانکہ اجناس و انواع متبائنہ میں اختلاف و تباعد شے واحد منقسم بہ انقسام زمانہ کے اختلاف سے شدید تر ہے۔ جب یہ چیز تعدد و اختلاف کی موجب نہیں ہوتی تو وہ کیسے ہوسکتی ہے؟

اور اگر دلیل سے یہ ثابت ہو جائے کہ اختلافِ زمان، اختلاف اجناس و انواع سے مختلف چیز ہے، اور یہ تعدد و اختلاف کا موجب نہیں ہوتا تو پھر وہ بھی اختلاف کا موجب نہیں ہوتا۔ اور جب اختلاف کا موجب نہ ہوگا تو علم واحد سے (جو ازل و ابد میں دائم ہے) کل کا احاطہ جائز ہوگا، اور یہ ذات عالم میں تغیر کا موجب نہ ہوگا۔

دوسرا اعتراض: اس طرح ہوگا کہ تمھارے اصول کے لحاظ سے کون سا امر مانع ہے کہ اللہ تعالیٰ امور جزئیہ کا علم حاصل کرے گو اس سے وہ متغیر ہو؟ کیا تمھارا یہ اعتقاد نہیں ہے کہ اس نوع کا تغیر اس میں محال نہیں ہے؟ جیسا کہ جہم معتزلی اس طرف گیا ہے کہ حوادث کے متعلق اس کا علم حادث ہوتا ہے، اور جیسا کہ کرامیہ کے ایک طبقے کا بھی اعتقاد ہے کہ وہ محل حوادث ہے، اور اہل حق کی جماعتوں نے جو اس خیال کی تردید کی ہے اس کی صرف ایک وجہ ہے اور وہ یہ کہ متغیر تغیر سے کبھی خالی نہیں ہوتا، اور جو تغیر و حوادث سے خالی نہیں ہوتا وہ حادث ہوتا ہے اور قدیم نہیں ہوتا۔ لیکن تمھارا مذہب یہ ہے کہ عالم قدیم ہے اور ساتھ ہی وہ تغیر سے خالی نہیں۔ جب تم یہ سمجھ سکتے ہو کہ قدیم متغیر ہوسکتا ہے تو اس اعتقاد سے کون سا امر مانع ہوسکتا ہے کہ علم الٰہی ذات الٰہی میں تغیر پیدا کر سکتا ہے؟

اگر کہا جائے کہ ہم نے یہ اس لیے مانا ہے کہ علم حادث اس کی ذات میں دو حال سے

خالی نہیں ہوتا، یا تو اس کی جہت سے حادث ہو، یا اس کے غیر کی جہت سے، یہ تو باطل ہے کہ اس کی جہت سے حادث ہو۔ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ قدیم سے حادث صادر نہیں ہوتا، اور جب وہ فاعل نہ تھا تو پھر فاعل نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ تغیر کا موجب ہوگا، اور ہم نے اس کو مسئلہ حدوث عالم میں بیان کر دیا ہے۔ اور اگر یہ چیز اس کی ذات میں جہت غیر سے حاصل ہوئی ہے تو سوال ہوتا ہے کہ اس کے غیر نے اس میں کیسے اثر کیا، حتیٰ کہ اس میں تغیر تک پیدا کر دیا، اور یہ ایک قسم کی تسخیر اور اضطرار کی اثر اندازی ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ دونوں قسم بھی تمھارے اصول کے لحاظ سے محال نہیں ہیں، رہا تمھارا قول کہ قدیم سے حادث کا صادر ہونا محال ہے، تو ہم نے تخلیق عالم کے مسئلہ میں اس کا ابطال کر دیا ہے، اور محال کیسے نہ ہوگا کیونکہ تمھارے نزدیک قدیم سے حادث کا صادر ہونا اس حیثیت سے محال ہے کہ وہ اول الحوادث ہے، تو گویا اس محال ہونے کی شرط اس کا اول ہونا ہے، ورنہ ان حوادث کے لیے غیر متناہی اسباب حادثہ نہیں ہوتے، بلکہ وہ حرکت دوریہ کے واسطے سے شئے قدیم پر، جو نفس فلک اور حیات فلک ہے، منتہی ہوتے ہیں۔ پس نفس فلک قدیم ہے، اور حرکت دوریہ اس سے حادث ہوتی ہے، اور اجزائے حرکت کا ہر جز حادث و منقضی ہوتا ہے، اور اس کا ما بعد لا محالہ متجدد ہوتا ہے، پس اس وقت تمھارے نزدیک گویا حوادث قدیم سے صادر ہوتے ہیں، لیکن اگر یہ فرض کیا جائے کہ احوال قدیمہ چونکہ مماثل ہوتے ہیں، لہذا حوادث کا علی الدوام فیضان بھی مماثل احوال کا حامل ہوگا، اس لیے احوال حرکت بھی مماثل ہوں گے، کیونکہ ان کا صدور قدیم ہی سے ہوتا ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ ہر فریق ان میں سے معترف ہے کہ حادث کا صدور قدیم سے جائز ہے، جبکہ وہ علی التناسب و علی الدوام صادر ہوتا رہے، لہذا خدا کے علوم حادثہ کو بھی اسی قبیل سے ہونا چاہیے۔ رہی دوسری قسم، وہ ہے خدا کے علم کا صدور اس کے غیر کی طرف سے اس کی ذات میں، تو ہم پوچھتے ہیں کہ تمھارے پاس یہ محال کیوں ہے، کیوں کہ اس میں سوائے تین چیزوں کے اور کچھ نہیں ہے۔

پہلا ہے تغیر، اور ہم نے تمھارے اصول سے اس کا لزوم بیان کر دیا ہے،

دوسرا ہے تغیر کا تغیر متغیر کا سبب ہونا، اور وہ بھی تمہارے نزدیک محال نہیں، لہٰذا حدوث شئے کا خدا کے علم کے حدوث کا سبب ہونا چاہیئے، جیسا کہ تم کہتے ہو کہ کسی رنگین شکل کا تمثل حدقۂ باصرہ کے مقابل، حدقہ اور دیکھنے والے کے درمیان چھننے والی ہوا کے توسط سے، حدقہ کے طبقۂ جلیدیہ میں اس شکل کی تصویر کے انطباع کا سبب ہوتا ہے، لہٰذا جب یہ جائز رکھا جاتا ہے کہ حوادث کا حدوث، حدقہ میں انطباع تصویر کا سبب ہوتا ہے تو اسی کے معنی ہیں دیکھنا، تو حدوث حوادث خدا کے اس علم کے حصول کا سبب ہونا کیوں محال ہوا، جیسا کہ قوت باصرہ مستعد ادراک ہوتی ہے اور رنگین شکل کا حصول دار تفاع موانع کے ساتھ ہی حصول ادراک کا سبب ہوتا ہے تو اسی طرح مبداء اول کی ذات کو تمہارے نزدیک قبول علم کے لیے مستعد ہونا چاہیئے، اور اس حادث کے وجود کے ساتھ ہی علم کو قوت سے فعل کی طرف آنا چاہیئے، اگر اس میں تغیر قدیم ہوتا ہے تو قدیم متغیر تو تمہارے نزدیک محال ہے، اگر یہ دعویٰ کرتے ہو کہ واجب الوجود میں یہ محال ہے تو تمہارے پاس سوائے قطع سلسلۂ علل و معلولات کے اثبات واجب الوجود پر کوئی دلیل تو نہیں ہے، جیسا کہ گزرا، اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ قطع تسلسل قدیم متغیر کی وجہ سے بھی ممکن ہے۔

تیسری بات جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قدیم اپنے غیر کے اثر سے متغیر ہوتا ہے، اور یہ بات اس پر غیر کے استیلا و تسخیر کو واجب گردانتی ہے، تو کہا جائے گا کہ تمہارے پاس یہ محال ہی کیوں ہے، کیوں کہ تمہارا عقیدہ یہ ہے کہ خدا حوادث کا بہ وسائط سبب ہوتا ہے، پھر حدوث حوادث اس کے لیے حصول علم کا سبب ہوتا ہے، گویا اپنی ذات کے لیے تحصیل علم کا وسائط کے ساتھ وہ خود سبب ہے۔

اگر تمہارا یہ خیال ہے کہ یہ مشابہ تسخیر ہے تو تمہارے اصول کے لحاظ سے ایسا ہی ہونا چاہیئے، کیوں کہ تم دعویٰ کرتے ہو کہ جو بھی خدائے تعالیٰ سے صادر ہوتا ہے بر سبیل لزوم و طبع صادر ہوتا ہے، نہ کہ بہ قدرت و اختیار، تو یہ ایک قسم کی تسخیر ہی ہے،

جو وسائط کے ساتھ اس کے اضطرار کو ظاہر کرتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ یہ اضطرار نہیں ہو سکتا یا کیونکہ اس کا کمال یہ ہے کہ وہ جمیع اشیاء کا مصدر ہو۔

تو ہم کہتے ہیں کہ: تو یہ بھی تسخیر نہیں، کیونکہ اس کا کمال یہ ہے کہ جمیع اشیاء کو جانے جیسے اگر حادث کے وجود کا ہم کو علم ہونے لگے تو یہ ہمارا بڑا ہی کمال ہوگا نہ کہ نقصان و تسخیر۔

تو ایسا ہی خدا کے بارے میں بھی سمجھ لیجئے۔

مسئلہ (۱۴)

اس بیان میں کہ فلسفی یہ ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ آسمان ذی حیات ہے اور وہ اپنی حرکتِ دوریہ میں اللہ تعالیٰ کا مطیع ہے

فلسفی کہتے ہیں کہ آسمان ذی حیات ہے، اس کو رُوح ہوتی ہے، جس کی نسبت اس کے جسم سے ایسی ہے جیسی ہماری رُوح کی نسبت ہمارے جسم سے، اور جیسا کہ ہمارے اجسام رُوح کی وجہ سے اپنے اغراض کے لیے بالارادہ حرکت کرتے ہیں، اسی طرح آسمانوں کا بھی حال ہے، اور حرکت دوریہ سے ان کی غایت عبادت رب العالمین ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

اس بارے میں ان کا مذہب ایسا ہے جس کے امکان کا نہ تو ہم انکار کر سکتے ہیں نہ اس کے محال ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں، کیونکہ خدائے تعالیٰ ہر جسم میں حیات پیدا کرنے پر قادر ہے۔ کسی جسم کا کبر، یا اس کا مستدیر ہونا قابلیت حیات سے مانع نہیں ہو سکتا، کیونکہ کوئی مخصوص شکل کائنات میں شرطِ حیات نہیں ہے حیوانات کو دیکھئے، باوجود اپنے اختلاف اشکال کے قبولیتِ حیات میں مشترک ہیں۔

البتہ ہم اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ فلسفی اس کی معرفت پر کوئی عقلی دلیل قائم نہیں کر سکتے اگر یہ صحیح ہو بھی تو اس پر سوائے انبیاء علیہم السلام کے اور کسی کو اطلاع نہیں ہو سکتی، اور یہ اطلاع الہام کے ذریعے سے ہو گی خدائے تعالیٰ کی طرف سے، یا وحی کے ذریعے سے، عقلی قیاسات سے اس پر کوئی دلیل نہیں مل سکتی، ہاں یہ بھی بعید نہیں کہ اگر حالات مساعد ہوں تو اس قسم کی معرفت پر کوئی دلیل مل بھی جائے، مگر جس قسم کی دلیل فلسفی پیش کرتے ہیں وہ اس لائق نہیں ہے کہ اس پر اعتبار کیا جائے، شائد ظنی استفادہ حاصل ہو سکے۔

غرضکہ ان کا دعویٰ یہ ہے کہ آسمان متحرک ہے (اور یہ مقدمہ حسیہ ہے) اور ہر جسم متحرک کے لیے ایک محرک ہوتا ہے (اور یہ مقدمہ عقلیہ ہے) اگر صرف جسم ہونے کی حیثیت سے وہ حرکت کرے تو پھر جسم متحرک ہوگا۔ اور ہر محرک ذات متحرک کو انبعاث کے ذریعے حرکت دیتا ہے، جیسا کہ طبیعت کی تحریک کسی پتھر کے لیے جو اس کو نیچے کی طرف ڈھکیلتی ہے، اور ارادہ، حرکت حیوان میں مع قدرت ہوتا ہے، یا تو محرک کوئی خارجی ہوگا لیکن قسری طریقے پر حرکت دے گا جیسے پتھر کو اوپر کی طرف اچھالنا۔

اگر کوئی جسم اپنی ذات سے بہ معنی متحرک ہو تو یا تو (۱) اس کو حرکت کا شعور نہ ہوگا اس کو ہم طبیعی حرکت کہیں گے جیسے پتھر کی حرکت نیچے کی جانب (۲) یا اس کو اس کا شعور ہوگا، جس کو ارادی و نفسانی حرکت کہیں گے۔

پس حرکت ان تقسیمات کے لحاظ سے (جو منحصر و دائر ہیں نفی و اثبات میں) یا قسری ہوگی، یا طبیعی یا ارادی اور جب دونوں قسم باطل ہو جائیں تو تیسری لازم ہو جائے گی۔

یہ تو ممکن نہیں ہے کہ آسمان کی حرکت قسری ہو، کیونکہ متحرک قاسر یا تو دوسرا جسم ہوگا جو خود بھی بالارادہ یا بالقسر متحرک ہوگا، اور لامحالہ ارادہ پر منتہی ہوگا، اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ اجسام آسمانی متحرک بالارادہ ہیں تو مقصود حاصل ہو گیا، پھر حرکات قسریہ کے وضع کرنے میں کیا فائدہ ہے، کیونکہ آخر میں لازمی طور پر ارادہ ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

یا تو یہ کہا جائے گا کہ آسمان بالقسر حرکت کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی بغیر واسطہ اس کا محرک ہے، اور یہ محال ہے، کیونکہ اگر وہ اس کو اس حیثیت سے حرکت دیتا ہے کہ وہ جسم ہے اور وہ اس کا خالق ہے، تو اس کا ہر جسم کو حرکت دینا لازم ہوگا، اب لازمی طور پر حرکت ایسی صفت کے ساتھ مختص ہوگی جس کی وجہ سے اجسام غیر اجسام سے متمیز ہوں گے، اور یہ صفت یا تو ارادہ ہوگی یا طبیعت جو اس کی قریبی محرک ہوگی۔ اور یہ سمجھنا تو ممکن نہیں ہے کہ خدائے تعالیٰ اس کو اپنے ارادے سے حرکت دیتا ہے، کیونکہ اس کا ارادہ تمام اجسام سے ایک سی نسبت رکھتا ہے، ورنہ

سوال پیدا ہوگا کہ یہی جسم کیوں اس تخصیص کے لیے آمادہ ہوا کہ برخلاف دوسروں کے اسی کی تحریک کا ارادہ کیا گیا، نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بلاوجہ ہے کیونکہ یہ محال ہے، جیسا کہ مسئلہ حدوث عالم میں بیان ہوا۔

اور جب یہ ثابت ہوا کہ اس جسم میں ایسی صفت ہونی چاہیے جو مبدأ حرکت ہو، تو پہلی قسم یعنی حرکت قسری کا مفروضہ باطل ہو جاتا ہے، اب یہ کہنا باقی رہ جاتا ہے کہ وہ طبیعی ہے، تو یہ غیر ممکن ہے، خالص طبیعت ہرگز حرکت کا سبب نہیں ہو سکتی کیونکہ حرکت کے معنی ہیں ایک مکان سے گریز اور دوسرے مکان کی طلب، وہ مکان جس میں کہ جسم ہے، اگر وہ اس کے موافق ہو تو وہ حرکت نہ کرے گا، اسی لیے ہوا سے بھری ہوئی مشک سطح آب سے تہ آب کی طرف حرکت نہیں کرتی، اگر وہ پانی میں ڈبا بھی دی جائے، تو پھر وہ سطح آب کی طرف متحرک ہو جاتی ہے، کیونکہ وہ وہاں اپنے لیے مناسب مکان پاتی ہے، اس لیے سکون پاتی ہے، اور طبیعت اس کے ساتھ قایم رہتی ہے، لیکن اگر وہ ایسے مکان کی طرف منتقل کی جائے جو اس کے لیے مناسب نہیں، تو پھر مناسب مکان کی طرف گریز کر جاتی ہے جیسا کہ ہوا سے بھری ہوئی مشک اندرون آب سے مکان ہوا کی طرف آجاتی ہے۔

حرکت دوریہ کے متعلق تو یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ طبیعی ہے، کیونکہ ہر وضع و مقام جس سے گریز فرض کیا جائے، وہ اس کی طرف عود کر جاتی ہے، اور اس سے گریز کردہ بالطبع، مطلوب بالطبع نہیں ہوتا، اسی لیے ہوا سے بھری ہوئی مشک، پھر پانی میں لوٹ نہیں جاتی، اور نہ کوئی پتھر جبکہ وہ زمین پر قرار پکڑ لے، ہوا کی طرف عود کر سکتا ہے۔

لہذا اب تیسری ہی قسم باقی رہی، اور وہ ہے حرکت ارادیہ

اعتراض یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ ہم مزید تین احتمالات ایسے فرض کر سکتے ہیں جو تمہارے مذہب کے سوائے ہیں۔ اول یہ کہ حرکت سماوی کا کسی ایسے جسم کے ذریعے جبراً متحرک ہونا فرض کیا جائے جو اس کی حرکت کا ارادہ کرتا ہو

اور اس کو علی الدوام چلاتا رہتا ہو، یہ جسم نہ کرہ ہوسکتا ہے نہ محیط، اس لیے یہ آسمان نہ ہوگا، اس سے فلسفیوں کا قول باطل ہوجائے گا کہ "حرکت سماوی ارادی ہے اور آسمان ذی حیات ہے" ہمارا یہ مفروضہ ممکن ہے اور اس کے خلاف مجرد استبعاد ہی پیش کیا جاسکتا ہے۔

دوم یہ کہا جاسکتا ہے کہ آسمانی حرکت قسری ہے اور اس کا مبدأ ارادہ خداوندی ہے، ہم یہ ضرور کہتے ہیں کہ پتھر کی حرکت بھی نیچے کی طرف قسری ہے، اور حرکت کی خاصیت کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ نے اس میں پیدا کی ہے حادث ہوتی ہے، اسی طرح دوسری تمام حرکات اجسام کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے جو حیوانی نہیں ہیں۔

رہا ان کا یہ استبعاد کہ ارادے کا جسم آسمانی سے اختصاص کیوں ہوا، حالانکہ تمام اجسام اس سے جسمیت میں مشارکت رکھتے ہیں؟

تو ہم نے ظاہر کردیا کہ ارادہ قدیم کی شان ہی تخصیص الشئے عن مثلہ ہے، اور خود فلسفی اس کے لیے جہت حرکت دوریہ اور موضع قطب ونقطہ کے تعین کے بارے میں اس قسم کی صفت کے ثابت کرنے کے لیے مجبور ہیں۔ مختصر یہ ہے کہ تمھارا یہ استبعاد کہ کسی جسم کے ساتھ ارادہ کا تعلق کیوں مخصوص ہوا، خود تم پر منقلب ہورہا ہے، اس لیے ہم صاف طور پر کہتے ہیں کہ جسم آسمان اس صفت کے ساتھ کیوں متمیز ہوا جس کی وجہ سے اس کے سوائے سارے اجسام الگ ہوجاتے ہیں، حالانکہ دوسرے اجسام بھی تو اجسام ہی ہیں، تو جسم آسمان ہی کی کیا خصوصیت تھی؟ اگر اس کی تعلیل کسی اور صفت سے کی جائے تو سوال کا رُخ اس دوسری صفت کی طرف ہوجاتا ہے، اسی طرح سلسلہ غیر متناہی ہوجاتا ہے۔ اس طرح فلسفی آخر کار ارادے کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوجاتے ہیں، اور انھیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ مبادی میں کوئی ایسی چیز ہے جو کسی شے کو اپنے مثل سے ممیز کرتی ہے، اور دوسری مثال میں سے صرف اس کو کسی صفت سے مخصوص کرتی ہے۔

سوم، یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آسمان کسی صفت سے مخصوص کیا گیا ہے جو اس کی حرکت کا مبدأ ہے، جیسا کہ تم پتھر کے نیچے گرنے کی مثال میں بتلاتے ہو، مگر ممکن ہے کہ یہ صفت اس کے لیے اسی طرح غیر شعوری ہو جس طرح کہ پتھر کے لیے۔

اور فلسفیوں کا یہ قول کہ مطلوب بالطبع، اس سے بالطبع گریزاں نہیں ہوتا تو یہ دعوی کا ہے، کیونکہ خود ان کے خیال میں تو وہاں عددی حیثیت سے کوئی فاصل مکان نہیں ہیں، بلکہ جسم ایک ہی ہے، اور حرکت دوریہ ایک ہے، پس جسم کے لیے بالفعل کوئی جزء ہے نہ حرکت کے لیے، وہ صرف وہم سے تجزیہ پاتے ہیں، لہذا یہ حرکت نہ تو مکان کے طلب کے لیے ہے نہ مکان سے گریز کے لیے، پس ممکن ہے کہ ایک جسم ایسا پیدا کیا جائے جس کی ذات میں معنی ہو جو حرکت دوریہ کا مقتضی ہو، اور حرکت خود اس معنی کی مقتضی ہو، اس لیے نہیں کہ معنی کا اقتضا طلب مکان ہو، اور حرکت اس کی طرف پہنچنے کے لیے ہو۔

اور تمہارا قول کہ ہر حرکت یا تو طلب مکان کے لیے ہوتی ہے یا اس سے گریز کے لیے، اگر یہ ضروری ہے تو گویا تم طلب مکان کو مقتضی الطبع سمجھتے ہو، اور حرکت کو بنفسہ غیر مقصود، بلکہ اسے مکان کی طرف وسیلہ خیال کرتے ہو، اور ہم کہتے ہیں کہ عجب نہیں کہ حرکت ہی نفس مقتضا ہو، نہ کہ طلب مکان، اس کے محال ہونے کی آخر کیا وجہ بتلائی جا سکتی ہے؟

لہذا یہ واضح ہو گیا کہ فلسفیوں کا یہ مفروضہ۔ گو وہ کسی اور مفروضے سے زیادہ احتمال رکھتا ہو، دوسرے متبادل مفروضات کی قطعی نفی نہیں کرتا اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان کا یہ دعوی کہ آسمان ایک حیوان ہے تحکم محض ہے، اس کے لیے کوئی دلیل نہیں پائی جاتی۔

مسئلہ (۱۵)

غرض حرکت آسمانی کے ابطال میں

فلسفی یہ بھی کہتے ہیں کہ آسمان اپنی حرکت میں اللہ تعالیٰ کا مطیع ہے، اور اس کے قرب کا جویا ہے، کیونکہ ہر ارادی حرکت کسی غرض یا مقصد کی خاطر ہی ہوتی ہے۔ کسی حیوان کے متعلق نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس کا کوئی فعل یا اس کی کوئی حرکت بلاوجہ ہے اور ان کا صدور اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک کہ فعل ترک سے اولیٰ نہ سمجھا جائے، ورنہ اگر فعل و ترک دونوں برابر ہوں تو کسی فعل کے وقوع کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔
پھر اللہ تعالیٰ کے تقرب کے معنی اس کی رضا کی طلب، اور اس کے قہر سے پرہیز ہی کے نہیں ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ قہر و رضا سے پاک ہے، اور اگر ان الفاظ کا اطلاق اس پر کیا بھی جائے تو بر سبیل مجاز اس میں ارادۂ عقاب و ثواب پوشیدہ ہوگا، اور یہ تو جائز نہ ہوگا کہ اس کے تقرب سے تقرب فی المکان مطلب لیا جائے کیونکہ یہ تو محال ہے، بس صفات ہی میں اس سے طلب قرب ہوسکتا ہے، کیونکہ وجود اکمل اسی کا وجود ہے اور ہر وجود اس کے وجود کی بہ نسبت ناقص ہے، اور نقصان کے مختلف درجات ہوتے ہیں۔ فرشتے اس سے صفات کی حیثیت سے قریب ہیں، نہ کہ مکانی حیثیت سے ملائکہ مقربین سے مراد وہ جواہر عقلیہ ہیں جو نہ متغیر ہوتے ہیں، نہ فنا ہوتے ہیں، اور اشیا کو ان کی ماہیت کے مطابق جانتے ہیں، اور انسان صفات میں فرشتوں سے جتنا زیادہ قریب ہوگا اتنا ہی اللہ تعالیٰ سے بھی قریب ہوگا، اور منتہا طبقۂ انسانی کا تشبہ بالملائکہ ہے۔ اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ یہی معنی ہیں تقرب الی اللہ کے اور اس سے قرب الصفات ہی مراد لی جاتی ہے تو یہ قرب انسان ہی کے لیے ممکن ہوسکتا ہے، اگر وہ حقایق اشیا کو جانتا ہے اور اس کامل حالت میں باقی رہ سکتا ہے جو اس کے لیے ممکن ہے۔ کمال اقصیٰ

کی حالت تو صرف خدا ہی کے لیے ممکن ہے۔ ملائکۂ مقربین کے لیے تو جو کمال ممکن ہے وہ بالفعل موجود ہی ہے، کیونکہ ان میں کوئی شے ایسی بالقوہ نہیں جو آئندہ بالفعل ہو سکے، خدا کے سوا جو دوسری ہستیاں پائی جاتی ہیں ان میں فرشتوں کو کمالِ اقصیٰ حاصل ہے۔

اور ملائکۂ آسمانی عبارت ہے نفوس محرکۂ آسمانی سے جو آسمانوں میں ہیں محض بالقوہ نہیں، نفوس آسمانی کے کمالات منقسم ہیں ان میں جو بالفعل ہیں مثلاً شکل کری وہیئت اور یہ موجود ہے۔ اور ان میں جو بالقوہ ہیں، مثلاً ہیئت وضعی و مکانی، کوئی وضع معین ایسی نہیں جس کا احاطہ آسمان نہ کر سکتا ہو، لیکن تمام اوضاع کا احاطہ دفعتہ واحد میں ممکن نہیں، اور چونکہ اوضاع کی اکائیوں کا استیفاء علی الدوام ممکن نہیں ہوتا اس لیے اس کے استیفاء بالنوع کا قصد کیا گیا ہے، اس طرح وہ ایک وضع کے بعد دوسری وضع اور ایک مکان کے بعد دوسرا امکان طلب کرتا رہتا ہے، اور نہ یہ امکان کبھی منقطع ہوتا ہے اور نہ حرکات آسمانی کا مقصد مبدا اوّل کے ساتھ تشبہ پیدا کرنا ہے۔ اور یہ اس کمال اقصیٰ کے حصول ہی سے ہو سکتا ہے جو اس کے لیے ممکن ہے، اللہ تعالیٰ کی اطاعت جو ملائکۂ سماوی کرتے ہیں اس کا یہی مطلب ہے۔ اور یہ تشبہ دو طریقوں سے حاصل ہوتا ہے۔

ایک طریقہ یہ ہے کہ ہر وضع ممکن کی نوعی تکمیل ہو جائے، اور قصدِ اوّل سے یہی مقصود ہے۔

دوسرا ہے اس کی حرکات کی بنا پر ترتیبات، جو نسبتوں کے اختلاف کی قسم سے ہوتی ہیں، جیسے تثلیث، وتربیع و مقارنت اور مقابلہ، اور جو زمین کی طرف نسبت کرتے ہوئے اختلافِ طوالع کی قسم سے ہوتی ہیں، اور اسی سے فلکِ قمر کے ماتحت خیر کا فیضان ہوتا ہے، اور تمام حوادث اسی سے پیدا ہوتے ہیں، بس یہی نفس سماوی کے کامل ہونے کی وجہ ہے۔ اور ہر ذی شعور نفس اپنی ذات کے کمال کا خواہش مند ہوتا ہے۔

اعتراض: اس پر یہ ہے کہ اس بحث کے مقدمات میں ایسی چیزیں موجود ہیں جن میں نزاع کا امکان ہے، لیکن ہم اس کو طول نہیں دیں گے، البتہ ہم آپ کے آخری متعین کردہ مقصد کی طرف رجوع کرتے ہیں اور دو صورتوں سے اس کا ابطال کرتے ہیں۔

اوّل یہ ہے کہ تکوینی حیثیت سے تمام امکنہ میں موجود ہو کر حصول کمال کی خواہش کرنا، یہ حماقت ہے۔ نہ کہ طاعت، اس کی مثال ایک ایسے بیکار انسان سے دی جا سکتی ہے جس کی خواہشات و ضروریات تو نہایت محدود ہیں مگر وہ کسی ملک یا کسی مکان میں گردش کرتا رہتا ہے، اور سمجھتا ہے کہ اس کی وجہ سے قرب الٰہی اس کو حاصل ہو جائے گا۔ چونکہ وہ ان تمام مقامات میں موجود ہونے کی کوشش کر رہا ہے جہاں وہ پہنچ سکتا ہے تو کیا وہ کمال کی راہ کی طرف بڑھ رہا ہے؟ اگر وہ یہ کہے کہ "ہر مکان میں میرے لیے تکوینی حیثیت ممکن ہے، اگرچہ میں عددی حیثیت سے ان کو جمع کرنے پر قادر نہیں ہوں، البتہ نوعی حیثیت سے ان کی تکمیل کر سکتا ہوں۔ بہرحال کمال و تقرب الٰہی کی یہی راہ ہے" تو اس دعوے کو حماقت پر محمول کیا جائے گا، بلکہ اس کی کمزوری عقل افسوسناک سمجھی جائے گی، کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جانا کوئی خاص کمال نہیں ہے۔ جس کی طرف رشک بھری نظریں اٹھ جائیں۔ آپ کے دوسرے بیانات بھی اسی قسم کے ہیں۔

دوسرے یہ کہ ہم کہتے ہیں کہ جس غرض کا تم نے ذکر کیا ہے وہ حرکت مغربیہ سے بھی حاصل ہو سکتی ہے تو پھر پہلی حرکت کیوں جانب مشرق ہوئی؟ اور کیا تمام کائنات کی حرکات ایک ہی جہت میں نہیں؟ اگر ان کے اختلاف میں کوئی غرض تھی تو کیا یہ غرض بالعکس حرکت سے حاصل نہیں ہو سکتی؟ یہاں تک کہ جو حرکت کہ مشرقی تھی مغربی ہو جاتی، اور مغربی مشرقی ہو جاتی، حوادث کے ماحصل کا جو آپ نے ذکر کیا ہے، یعنی جو اختلاف حرکات کی وجہ سے تثلیث و تسدیس وغیرہ پیدا ہوتی ہے تو یہ بالعکس حرکت سے بھی ہو سکتی تھی، یہی بات اوضاع و امکنہ کی تکمیل کے

سلسلے میں کہی جاسکتی ہے۔ کیونکہ آسمان کے لیے جو چیز ممکن ہے وہ یہ ہے کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف حرکت کرے (تاکہ وہ ہر امکان حاصلہ سے کمال حاصل کرے۔ اگر ہر اس قسم کی جدوجہد سے حصول کمال ممکن ہو) پھر کیا بات ہے کہ وہ کبھی ایک جانب سے حرکت نہیں کرتا تو کبھی دوسری جانب سے؟

لہذا یہ ثابت ہوا کہ یہ خیالات لاحاصل ہیں، آسمانوں کے اسرارِ ملکوتی پر اس قسم کے تخیلات کے ذریعے اطلاع یابی نہیں ہوسکتی، ہاں اللہ تعالیٰ ہی اپنے انبیا و اولیا کو بر سبیلِ الہام اُن پر اطلاع دے سکتا ہے، استدلالی طریقے سے یہ ممکن نہیں۔ یہی سبب ہے کہ بعض فلاسفہ نے بھی جہت حرکت کا سبب بیان کرنے اور اس کے اختیار پر بحث کرنے سے عجز کا اعتراف کیا ہے۔

اور ان میں سے بعض کا قول ہے کہ آسمان کو حصولِ کمال کسی بھی جہت میں حرکت کرنے سے نہیں ہوتا۔ حوادثِ ارضیہ کا منتظم ہونا اختلافِ حرکات اور تعینِ جہات کا مقتضی ہے، جو چیز کہ آسمان کو محض حرکت پر اکساتی ہے وہ تقربِ الی اللہ کی خواہش ہے، لیکن جو چیز کہ اس کو ایک خاص جہت میں حرکت کرنے پر اُکساتی ہے وہ اس کی یہ خواہش ہے کہ عالمِ سفلی پر خیر کی بخشش ہو۔ لیکن یہ دو وجہ سے باطل ہے۔

ایک یہ کہ اگر یہ تصور کیا جانا ممکن ہو تو ماننا پڑے گا کہ اس کا مقتضائے طبع سکون ہے اور حرکت و تغیر سے احتراز، کیوں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ تحقیقی طور پر تشبہ ہے، کیونکہ وہ تغیر سے پاک ہے، اور حرکت ایک قسم کا تغیر ہے، لیکن اس نے حرکت کو خیر کے فیضان کے لیے اختیار کیا ہے، تاکہ اس سے غیر کو نفع پہنچائے، گو حرکت اس کی فطرت کے خلاف ہے تاہم اس پر یہ کوئی بوجھ ہے، نہ اس کے تکان کا سبب، اس خیال کے اختیار کرنے سے کون سا امر مانع ہے؟

دوسری یہ کہ حوادث مبنی ہوتے ہیں نسبتوں کے اختلاف پر، جو جہات

حرکات کے اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں، لہذا حرکت اولیٰ مغربی ہونی چاہیے کہ باقی حرکات مشرقی، اسی سے اختلاف پیدا ہوتا ہے، اور اسی سے نسبتوں کا تفاوت بھی پیدا ہوتا ہے، پھر ایک ہی جہت کیوں متعین کی گئی؟ اور یہ اختلافات سوائے اصل اختلاف کے اور کسی بات کے مقتضی نہیں ہوتے، لیکن جہاں تک اس مقصد کا تعلق ہے کسی جہت کو دوسری جہت پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔

مسئلہ (۱۶)

فلسفیوں کے اس قول کے ابطال میں کہ نفوس سماویہ اس عالم کی تمام جزئیات حادثہ سے واقف ہیں

فلسفی کہتے ہیں کہ لوحِ محفوظ سے مراد نفوسِ سماویہ ہیں، جزئیاتِ عالم کا ان میں منقوش ہونا ایسا ہی ہے جیسا کہ قوتِ حافظہ میں محفوظات کا منقوش ہونا، (جو دماغِ انسانی میں ودیعت ہوتے ہیں) ایسا نہیں کہ وہ ایک جسم سخت اور عریض ہے جس پر اشیاء مکتوب ہوتی ہیں، جیسا کہ بچے تختی پر خطوط کھینچتے ہیں، کیونکہ اس کتابت کی کثرت اتساع مکتوب علیہ کی مقتضی ہوگی اور جبکہ مکتوب کے لیے انتہا نہ ہو، تو مکتوب علیہ کے لیے بھی انتہا نہ ہوگی، اور ایسا جسم جس کی انتہا نہ ہو متصور نہیں ہو سکتا اور نہ ایسے خطوط ممکن ہیں جن کی انتہا کسی جسم پر نہ ہو، اور نہ ایسی اشیاء کی جن کی انتہا نہ ہو کسی جسم پر خطوط معدودہ سے شناخت ممکن ہے۔

فلسفی یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ ملائکۂ آسمانی ہی نفوسِ آسمانی ہیں، اور ملائکہ کروبیین جو مقربین ہیں وہ عقولِ مجردہ ہیں جو بذاتہا جواہر قائمہ ہیں، جو کسی حیز میں نہیں، اور نہ اجسام میں متصرف ہیں، اور ان عقولِ مجردہ سے صورِ جزئیہ نفوسِ آسمانی پر نازل ہوتی ہیں، عقولِ مجردہ ملائکہ آسمانی سے اشرف ہیں، کیونکہ وہ فیض دینے والے ہیں، اور یہ فیض لینے والے، اور فیض دینے والا فیض لینے والے سے اشرف ہوتا ہے، اور اسی لیے قلم کو اشرف کہا جاتا ہے۔ خدائے تعالیٰ کا ارشاد ہے "عَلَّمَ بِالْقَلَمِ" اس نے قلم کے ذریعے تعلیم دی، گویا کہ قلم فیض دینے والا نقاش ہے استاذ کو قلم سے تشبیہ دی جاتی ہے اور شاگرد کو لوح سے، یہ ہے ان کا مذہب۔

اس مسئلے میں نزاع گزشتہ مسئلہ کی نزاع سے مختلف ہے، کیونکہ اس مسئلے میں

جو کچھ انھوں نے کہا تھا وہ محال نہیں تھا، مقصد صرف یہ تھا، کہ آسمان ایک حیوان ہے جو کسی غایت کے لیے متحرک ہے، اور یہ ممکن ہے، لیکن یہاں وہ یہ کہتے ہیں کہ ایک مخلوق کو لامتناہی جزئیات کا علم ہو سکتا ہے، یہ چیز محال تصور کی گئی ہے۔ اس لیے ان پر ہم دلیل طلب کرتے ہیں ورنہ اس کو ایک قسم کا تحکم یا ظن وگمان سمجھنے پر مجبور ہیں۔

فلاسفہ کی دلیل اس بارے میں یہ ہے کہ حرکت دوریہ کا ارادی ہونا تو ثابت ہے، اور ارادہ مُراد، (یعنی جس چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے) کا تابع ہوتا ہے اور مُرادِ کلّی کی طرف صرف ارادۂ کلّیہ ہی سے توجہ کی جا سکتی ہے، اور ارادہ کلیہ سے کوئی شے صادر نہیں ہو سکتی، کیونکہ ہر موجود بالفعل معین جزئی ہوتا ہے، اور ارادۂ کلّیہ کی نسبت جزئیات کی اکائیوں کی طرف ایک ہی وطیرہ پر ہوتی ہے، اس سے کوئی شے جزئی صادر نہیں ہو سکتی، بلکہ حرکتِ معینہ کے لیے ارادۂ جزئیہ کا ہونا ضروری ہے، لہذا آسمان کے لیے اس کی حرکتِ جزئیہ معینہ میں (جو کسی نقطے سے نقطۂ معینہ تک ہوتی ہے) ارادۂ جزئیہ کا ہونا ضروری ہے، پس اس کے متعلق قوتِ جسمانی کے ذریعے ان حرکاتِ جزئیہ کا لامحالہ تصور ہوگا، کیونکہ سوائے قوائے جسمانی کے جزئیات کا احساس نہیں ہو سکتا، اور ظاہر ہے کہ ہر ارادے کے لیے اپنے مُراد کا تصور ضروری ہے۔ یعنی اس کے علم کا، چاہے جزئی طور پر ہو یا کُلی طور پر۔

اور جب آسمان ان حرکاتِ جزئیہ کا تصور اور ان کا احاطہ کر سکتا ہے، تو لامحالہ ان کے لوازم کا بھی احاطہ کر سکے گا یعنی ان مختلف نسبتوں کا جو زمین کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں: کیونکہ اس کے بعض اجزا طلوع ہونے والے اور بعض اجزا غروب ہونے والے ہوتے ہیں، بعض وسط آسمانی میں کسی قوم کے سر پر اور بعض کسی قوم کے پیر تلے ہوتے ہیں، اسی طرح آسمان ان مختلف نسبتوں کے لوازم کو بھی معلوم کرے گا جو بصورت تثلیث و تسدیس و مقابلہ و مقارنت پیدا ہوتے ہیں اور تمام حوادثِ ارضیہ، حوادثِ آسمانی ہی کی طرف نسبت دیئے جاتے ہیں جو ان سے

بغیر واسطہ یا ایک ہی واسطے سے یا کئی واسطوں سے پیدا ہوتے ہیں مختصر یہ کہ ہر حادث کے لیے ایک سبب حادث ہوتا ہے، یہاں تک کہ تسلسل آسمان کی حرکت ابدی (جن میں بعض بعض کا سبب ہوتی ہے) کے ارتقا پر پہنچ کر منقطع ہو جاتا ہے۔

اس طرح اسباب و مسببات کا سلسلہ حرکات جزئیہ دوریہ آسمانی میں جاکر منتہی ہوتا ہے، اور جو حرکات کا تصور کر سکتا ہے، وہ اس کے لوازم، اور لوازم لوازم کا بھی تصور کر سکتا ہے آخرِ سلسلے تک۔

لہذا آسمان کو ہونے والے ہر حادث پر اطلاع ہوتی ہے، کیونکہ جو بھی حادث ہوتا ہے، اس کا حدوث اس کی علت سے (جبکہ علت ثابت ہو) لازم ہو گا۔

ہم مستقبل کے کسی واقعہ کو نہیں جانتے، اس لیے کہ ہم اس کے تمام اسباب سے ناواقف ہیں۔ اگر ہم تمام اسباب کو جانتے ہوتے تو تمام مسببات کو بھی جان لیتے مثلاً جب کبھی ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اگر آگ روئی سے کسی وقت بھی مل جائے تو وہ جل اُٹھے گی، یا اگر کوئی شخص کھانا کھائے گا تو اس کا پیٹ بھر جائے گا، یا جب ہم جانتے ہیں کہ ایک شخص اگر ایسی جگہ چلے گا جہاں ایک خزانہ پوشیدہ ہے۔

ایسی نازک شے کے نیچے جس پر چلنے سے خزانے پر اس کا پیر ضرور پڑے گا۔

تو ہم جان لیتے ہیں کہ یہ خزانہ ضرور اس کو مل جائے گا اور اس کی وجہ سے وہ غنی ہو جائے گا۔ لیکن ان اسباب کو ہم نہیں جانتے، البتہ ان میں سے بعض کو ضرور جانتے ہیں، ان سے ہم کو مسبب کے واقع ہونے کا گمان ہوتا ہے، اگر ہم ان میں سے اکثر اسباب کو جان لیں تو ہمیں واقعہ کا صرف ظن ظاہری حاصل ہوگا، اور اگر ہم کو تمام اسباب کا علم حاصل ہو جائے تو تمام مسببات کا بھی علم حاصل ہو جائے گا۔ مگر آسمانی امور کثیر ہیں پھر ان کا حوادثِ ارضیہ کے ساتھ اختلاط بھی ہوتا ہے، قوت بشری کو ان پر اطلاع کی سکت نہیں، البتہ نفوسِ آسمانی ان پر اطلاع یاب ہوتے ہیں، کیونکہ ان کو سببِ اول پر اور اس کے لوازم اور لوازم کے لوازم پر (آخر سلسلے تک) اطلاع ہوتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ فلسفی دعویٰ کرتے ہیں کہ سونے والا شخص خواب میں مستقبل کے

واقعات کو دیکھتا ہے، کیونکہ لوح محفوظ کے ساتھ اس کا اتصال ہوتا ہے، اور وہ اس کا مطالعہ کرتا ہے، اور جب کسی شئے پر اطلاع پاتا ہے تو یہ شئے بعینہٖ اس کے حافظہ میں باقی رہتی ہے، اور بسا اوقات قوت متخیلہ سرعت کے ساتھ اس کی نقل کر لیتی ہے کیونکہ اشیاء کو نقل کر لینا اُس کی فطرت ہے، یہ نقل مناسب تمثیلوں کے ساتھ ہوتی ہے، یا ان کے اضداد میں بدل جاتی ہے، پس تحقیقی مدرک حافظہ سے محو ہو جاتا ہے صرف خیال کی تمثیل حافظہ میں باقی رہ جاتی ہے، لہذا خیال کی اس تمثیل کی تعبیر کی ضرورت پیش آتی ہے، جیسے مرد کی درخت سے تشبیہ دی جاتی ہے، یا بیوی کی موزہ سے، اور خادم کی بعض ظروف خانہ سے، اور خیرات و مبرات کے اموال کے محافظ کی تیل سے، کیونکہ تیل چراغ کے روشن ہونے کا سبب ہوتا ہے، اس طرح بالواسطہ روشنی کا سبب ہوتا ہے، اسی اصول پر علم تعبیر کی شاخیں پھوٹتی ہیں۔

اور فلسفی دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمیں ان نفوس سماویہ کے ساتھ اتصال حاصل ہوتا ہے جب درمیان میں کوئی مانع نہیں ہوتا، ہم اپنی بیداری میں ان چیزوں کے ساتھ مشغول رہتے ہیں جو حواس و خواہشات کی پیداوار ہیں، پس ان امور حسیہ کے ساتھ ہماری معروفیت اس اتصال سے ہمیں محروم کر دیتی ہے، اور جب نیند میں ہم سے حواس کی کچھ مصروفیت ساقط ہو جاتی ہے، تو اتصال کی استعداد ظاہر ہو جاتی ہے۔

نیز وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم غیبی امور پر اسی طریقے سے مطلع ہوتے تھے، مگر قوت نفسیہ نبویہ ایسی قوت سے تقویت حاصل کرتی ہے جس کو حواس ظاہری منتفرق نہیں کر سکتے، اس لیے لازمی طور پر وہ بیداری میں بھی وہ چیزیں دیکھتے ہیں جو دوسرے خواب ہی میں دیکھ سکتے ہیں۔ انبیاء کی قوت خیالیہ بھی اس چیز کی تمثیل کرتی ہے جس کو وہ دیکھتی ہے، اور بسا اوقات شئے بعینہ اس کی یاد میں باقی رہ جاتی ہے، اور اکثر اوقات صرف تشبیہ رہ جاتی ہے، لہذا اس قسم کی وحی بھی تاویل کی محتاج ہوتی ہے، جیسا کہ اس قسم کا خواب تعبیر کا محتاج ہوتا ہے۔

اگر ساری کائنات کا نقش لوح محفوظ میں نہ ہوتا، تو انبیاء امور غیبیہ سے نہ خواب

میں مطلع ہو سکتے نہ بیداری میں۔ لیکن جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ اس کے مفہوم و معنی کو ہم نے بیان کر دیا ہے۔ (پس فلاسفہ کے مذہب کی تفہیم کے لیے ہم نے ان کے بیان کا ملخص یہاں پیش کر دیا ہے)

جواب۔ ہم کہتے ہیں کہ تم اس شخص کے قول کی کس طرح تردید کرو گے جو کہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ امورِ غیبیہ کے جاننے کے قابل بناتا ہے اور وہ بغیر کسی تیاری کے ان کو جانتے ہیں، یہی حال اس شخص کا ہے جو خواب میں واقعات کو دیکھتا ہے، کیونکہ خدائے تعالیٰ اس کو یہ واقعات بتلاتا ہے یا کوئی فرشتہ آکر خبر دیتا ہے، پس تمھاری ذکر کردہ چیزوں میں سے وہ کسی کا بھی محتاج نہیں ہوتا۔ ان کے ثبوت میں تمھارے ہاں کوئی دلیل نہیں اور نہ شرع میں لوح محفوظ و قلم کے متعلق کچھ تفصیلات ملتی ہیں، اہل شرع خود ان چیزوں کے معنی پوری طور پر بتلانے سے قاصر ہیں، لہذا کسی نقلی دلیل سے تم کو استمساک نہیں ہو سکتا۔ رہ گیا عقلی مسالک کے ذریعے استنباط، اور ان امور سے جن کا تم نے ذکر کیا ہے تو اگر ان کے امکان کا اعتراف بھی کیا جائے تو یہ اسی وقت ہوگا، جبکہ ان معلومات سے نفی نہایت کو مشروط نہ کیا جائے: تو نہ ان کے وجود کا اعتراف ہو سکے گا نہ ان کا انکار متحقق ہوگا، پس اس کی سبیل یہی رہ جاتی ہے کہ ان کو شریعت ہی کے ذریعے دریافت کیا جائے نہ کہ عقل کے ذریعے۔ جس عقلی دلیل کو تم نے پیش کیا ہے وہ مقدماتِ کثیرہ پر مبنی ہے، ہم اس کے ابطال کی تطویل میں نہیں جانا چاہتے، لیکن ان میں سے تین مقدمات پر تنقید کریں گے۔

پہلا مقدمہ: تمھارا یہ دعویٰ ہے کہ حرکت آسمانی ارادی ہوتی ہے، تو ہم اس مسئلے سے فارغ ہو چکے ہیں اور تمھارے دعوے کو باطل کر چکے ہیں۔

دوسرا مقدمہ: اگر تمھارے اس دعوے کو تسلیم بھی کیا جا لیے (تاکہ تمھیں ایک موقع دیا جائے) تو تمھارا یہ قول کہ آسمان حرکاتِ جزئیہ کے لیے تصور جزئی کا محتاج ہوتا ہے غیر مسلم ہے، کیونکہ تمھارے نزدیک آسمان جسم قابلِ تجزیہ نہیں، وہ شے

واحد ہے، البتہ وہمی طور پر تجزیہ پا سکتا ہے، حرکت بھی قابل تقسیم نہیں، کیونکہ وہ اتصال کے لحاظ سے واحد ہے، البتہ آسمان کے لیے امکنۂ حکمیہ کی تکمیل کا شوق ہی کافی ہے۔
جیسا کہ تمہارا ابھی خیال ہے، اور اس غرض کے لیے ارادۂ کلیہ اور تصور کلی کافی ہیں، یہاں ہم ارادۂ کلیہ اور جزئیہ کی ایک مثال پیش کرتے ہیں، تاکہ فلسفیوں کے معنی کی وضاحت ہو سکے۔

فرض کرو کہ کسی انسان کا مقصد کلی یہ ہے کہ وہ حج بیت اللہ ادا کرے، یہ ارادہ کلیہ ہے، اب اس سے حرکت صادر نہیں ہو سکتی، کیونکہ حرکت جزئی طور پر جہت مخصوصہ میں بہ مقدار مخصوص صادر ہوتی ہے، حرکت ارادیہ میں ارادۂ جزئیہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ انسان کے لیے ہمیشہ متجدد ہوتی رہتی ہے، اور اُسے بیت اللہ کی طرف توجہ دلاتی رہتی ہے، اور ایک تصور کے بعد دوسرا تصور پیش کرتی رہتی؛ ان مقامات کا تصور جہاں وہ جانا چاہتا ہے، ان مقامات کا تصور جہاں وہ ٹھیرنا چاہتا ہے، اور ہر تصور جزئی کا ایک ارادۂ جزئیہ پیروی کرتا رہتا ہے۔ ارادۂ جزئیہ سے فلسفیوں کی یہی مراد ہے، اور یہ ارادہ جزئی تصور کا تابع ہوتا ہے۔ یہ سبھوں کے نزدیک مسلّم ہے، کیونکہ (مثلاً حج) میں جہات متعدد ہوتے ہیں۔ توجہ شہر مکہ کی طرف ہوتی ہے۔ مسافت کا کوئی تعین نہیں ہوتا، پس ارادے کے دوسرے جز میں ایک مکان سے دوسرے مکان اور ایک جہت سے دوسری جہت کے تعین کی احتیاج ہوتی ہے۔

رہی حرکت سماویہ، تو اس کے لیے ایک ہی جہت ہے، کیونکہ کرّہ اپنی ذات پر اور اپنے حیز ہی میں حرکت کرتا ہے جس سے وہ تجاوز نہیں کرتا، یہاں صرف حرکت ہی کا ارادہ کیا جاتا ہے، اور یہاں سوائے جہت واحد اور جسم واحد اور سمت واحد کے کچھ نہیں، گویا کہ ایک پتھر ہے جو اوپر سے نیچے کی طرف گر رہا ہے، اور نزدیک ترین راستے سے وہ زمین کا طالب ہوتا ہے، اور نزدیک ترین راستہ خط مستقیم ہے جو زمین پر عمود رہتا ہے، خطِ مستقیم متعین ہوتا ہے اس کے تعین میں پتھر کسی سبب حادث کے تجدد کا (سوائے طبیعتِ کلیہ کے جو مرکز کی طالب ہوتی ہے) محتاج نہیں ہوتا، اسی طرح حرکت سماوی میں

حرکت کا ارادۂ کلیہ ہی کافی ہوجاتا ہے اور کسی چیز کی احتیاج نہیں ہوتی۔ اگر فلسفی یہ سمجھتے ہیں کہ کسی نئے جز کی ضرورت ہے تو وہ محض تحکم سے کام لیتے ہیں۔

تیسرا مقدمہ: جو محض تحکم بعید ہے، ان کا یہ قول ہے کہ جب آسمان کو حرکات جزئیہ کا تصور ہوسکتا ہے تو اس کے توابع و لوازم کا بھی تصور ہوسکتا ہے، یہ ہوس محض ہے، اس کی ایسی ہی مثال ہے جیسے کہ کوئی کہے کہ جب انسان حرکت کرتا ہے، اور اس کو جانتا بھی ہے، تو اس پر یہ لازم آتا ہے کہ اس کی حرکت کے لوازم بھی از قسم تقابل و تجاوز (یعنی اس کی ان اجسام سے نسبت جو اس کے اوپر نیچے اور بازو ہوتے ہیں) پہچانے جائیں، یا اگر وہ دھوپ میں چلے تو لازم ہے کہ وہ مقامات بھی پہچانے جائیں جن پر اس کا سایہ پڑتا ہے، اور وہ مقامات بھی جن پر اس کا سایہ نہیں پڑتا۔ اور اس کے سایہ کے اثرات بھی جو از قسم برودت (جو اس جگہ کے شعاع کے انقطاع کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے) یا از قسم ضغط (یعنی وہ دباؤ جو اس شخص کے قدم تلے مٹی پر ہوتا ہے) یا از قسم تفریق (جو اس کے اعضاء کے اندر اخلاط میں ہوتی ہے، کیوں کہ حرکت کی وجہ سے ان کا حرارت میں استحالہ ہوتا ہے، اور اسی سے پسینہ نکلتا ہے) وغیرہ بھی پہچانے جائیں، کیونکہ اس کی حرکت ان تمام باتوں کے لیے علت ہے یا شرط ہے، یا اسباب معدہ یا محرکہ میں سے ہے، تو یہ ایک خیال خام ہے جس کو کوئی عقلمند تسلیم نہیں کرسکتا اور کوئی جاہل ہی اس قسم کی باتوں سے مرعوب ہوگا، اسی لیے ہم اس کو تحکم کہتے ہیں۔

علاوہ ازیں ہم یہ پوچھتے ہیں کہ وہ جزئیات مفصلہ جو نفس فلک کو معلوم ہوتے ہیں کیا فی الحال موجود ہیں؟ کیا تم ان میں مستقبل میں ہونے والے واقعات کو بھی شامل کروگے؟ اگر تم موجود فی الحال پر ان کو منحصر کرتے ہو تو غیب پر اس کی اطلاع کا دعویٰ باطل ہوجائے گا نیز وہ خیالات بھی باطل ثابت ہوں گے کہ اسی کے واسطے سے انبیا علیہم السلام کو بیداری میں اطلاعات ملتی ہے، اور انسانوں کو خواب میں مستقبل کے واقعات بتلائے جاتے ہیں، پھر اس دلیل کا مقتضا خود بھی باطل ہوجائے گا، کیونکہ یہ تو تحکم ہے کہ کوئی شخص جب کسی چیز کو جانتا ہے تو اس کے لوازم و توابع کو بھی جانتا ہے، یہاں تک کہ

اگر اشیاء کے تمام اسباب کو ملالیں تو وہ مستقبل کے تمام حوادث کے اسباب تو فی الحال موجود ہو سکتے ہیں یعنی حرکت سماویہ میں شامل ہو سکتے ہیں، لیکن یا تو ایک ہی واسطہ سے یا کثیر واسطوں سے یہ مسبب کو مقتضی ہیں۔ اگر نفس فلک کے معلومات میں مستقبل کو بھی شامل کیا جائے جس کی انتہا نہیں، تو نتائج مستقبل نامتناہی ہیں تمام جزئیات کی تفصیل کیسے جانی جائے گی؟ اور ایک مخلوق کے نفس مدرکہ میں ایک ہی آن کے اندر بغیر کسی تعاقب کے علوم جزئیہ مفصلہ کا (جس کے اعداد اور جس کی اکائیوں کی انتہا نہیں) کیسے اجتماع ہوگا؟ جس کو عقلی طور پر اس کے محال ہونے کی شہادت نہیں مل سکتی تو اس کی عقل سے مایوس ہو جانا چاہیے۔

اگر وہ اس دعوے کو ہم پر پلٹ دیں کہ علم الٰہی کے بارے میں ہم بھی تو اس کو محال نہیں سمجھتے تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے معلومات کی مثال مخلوق کے معلومات سے بالاتفاق نہیں دی جاسکتی۔ بلکہ کہا جائے کہ جب نفس فلک نفس انسانی ہی کی طرح عمل کرتا ہے تو وہ بھی از قبیل نفس انسانی ہوگا، اور وہ بھی اس کے ساتھ بالواسطہ مدرک جزئیات ہونے میں شریک ہوگا، گو اس سے قطعی طور پر متصل نہ ہو، گمان غالب یہی ہوگا کہ وہ اس کے قبیل ہی سے ہے، اگر گمان غالب نہ بھی ہو تو اس کا امکان تو ہو سکتا ہے اور امکان کے تسلیم کرنے کی بنا پر ان کا یہ دعویٰ کہ نفس انسانی نفس فلک ہی سے منقطع ہوا ہے باطل ہو جائے گا۔

اگر کہا جائے کہ نفس انسانی کا بھی اپنے جوہر کے اعتبار سے یہ حق ہے کہ وہ تمام اشیاء کا ادراک کرے لیکن وہ نتائج شہوت و غضب، حرص و حقد، و حسد و گرسنگی والم میں منہمک رہتا ہے۔ اور اس طرح عوارض بدنی اور اس پر وارد ہونے والے حواس کسی ایک چیز پر نفس انسانی کی توجہ کے باعث دوسری شے کی طرف اس کو متوجہ ہونے نہیں دیتے۔

رہے نفوس فلکیہ، تو وہ ان صفات سے بری ہیں، ان کو کوئی مصروفیت نہیں، نہ کوئی رنج والم میں ان کو استغراق ہے، اس لیے وہ جمیع اشیاء کا ادراک کرتے ہیں۔

تو ہم کہتے ہیں کہ تم نے یہ کس طرح جانا کہ انھیں کوئی مصروفیت نہیں؟ کیا مبدأ اول کی عبادت اور اس کی طرف ان کا اشتیاق انھیں مصروف و مستغرق رکھنے کے لیے اور جزئیات مفصلہ کے تصور سے بے پروا کرنے کے لیے کافی نہیں ہے؟ غضب و شہوت اور ان موانع محسوسہ کے علاوہ کسی اور مانع کے فرض کرنے سے کون سی چیز حائل ہے؟ اور تمھیں یہ کس طرح معلوم ہوا کہ موانعات صرف وہی ہیں جن کا اپنے نفوس میں مشاہدہ ہوتا ہے؟ حالانکہ عقلاء کے لیے اور بھی اہم مشاغل ہو سکتے ہیں، جیسے علوئے ہمت طلب ریاست، جس کی اہمیت کا تصور بچوں کے لیے محال ہے، پھر نفوس فلکیہ میں ان کے قائم مقام کا محال ہونا کیسے جانا جا سکتا ہے؟ بہرحال ہم ان کے علوم الٰہیہ کے متعلق مباحث یہاں ختم کرتے ہیں۔ الحمد للہ وحدہٗ وصلی اللہ علی نبیہ محمد وسلم۔

علومِ ملقبہ طبیعیات

اور وہ کثیر ہیں۔ ان کی بعض اقسام کا ہم یہاں ذکر کرتے ہیں، تاکہ معلوم ہو جائے کہ شریعت کا ان سے کوئی منازعہ نہیں، اور نہ وہ ان کا انکار کرتی ہے سوائے ان چند چیزوں کے جن کا ہم نے ذکر کر دیا ہے۔

یہ علوم منقسم ہیں اصول و فروع میں، اور ان کے اصول آٹھ قسم کے ہیں:۔

(۱) پہلے اصول میں اس چیز کا ذکر کیا جاتا ہے، جو جسم سے بحیثیت جسم لاحق ہوتی ہے، یعنی انقسام و حرکت و تغیر؛ اور جو حرکت سے لاحق یا اس کی تابع ہوتی ہے، جیسے زمان و مکان و خلاء؛ اس پر کتاب "سمع الکیان" مشتمل ہوتی ہے۔

(۲) اس میں ارکانِ عالم (جو افلاک ہیں) کی اقسام کے احوال معلوم ہوتے ہیں، نیز مقعر فلک قمر کے عناصر اربعہ اور ان کی طبائع، اور ان میں سے ہر ایک کے استحقاق کی علت کا علم ہوتا ہے، یہ ایک معین موضوع ہے اور اس پر کتاب "آسمان اور عالم سفلی" مشتمل ہے۔

(۳) اس میں احوال کون و فساد، تولد و توالد اور نشو و ابتلاء، اور استحالات اور کیفیت بقا انواع بر فساد اشخاص بذریعہ حرکات سماویہ شرقیہ و غربیہ، اور اس پر کتاب "کون و فساد" مشتمل ہے۔

(۴) ان احوال کے بیان میں جو عناصر اربعہ پر پیش آتے ہیں، از قسم امتزاجات، جن سے آثار علویہ از قسم ابر و بارش و کڑک اور بجلی و ہالہ و قوس قزح، ہوا و زلزلے حادث ہوتے ہیں۔

(۵) جواہر معدنیہ کے بیان میں۔

(۶) احکام نباتات کے بیان میں۔

(۷) حیوانات کے بیان میں، اور کتاب "طبائع حیوان" اس موضوع پر ہے۔

(۸) نفس حیوانی اور قوائے مدرکہ کے بیان میں جو یہ تبلاتا ہے کہ نفسِ انسانی جسم کی موت سے مر نہیں سکتا اور وہ ایک جوہر رُوحانی ہے جس کی فنا محال ہے۔

اور ان کے فروع سات ہیں:۔

(۱) پہلی فرع ہے طب، اور مقصود اس کا ہے بدن انسان کے مبادی و احوال کا جاننا جیسے صحت و مرض، اور ان کے اسباب و علامات، تاکہ مرض کو دفع کیا جائے اور صحت کی حفاظت کی جائے۔

(۲) دوسری فرع ہے علم نجوم، وہ ہے ایک قسم کی تخمین استدلال، کواکب کے اشکال و امتزاجات کی بنا پر جو احوالِ عالم وملل اور احوالِ موالید و سنین پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

(۳) تیسری فرع ہے علم فراست، وہ ہے ایک قسم کا استدلال اخلاق و سیرت پر ظاہری فطرت سے۔

(۴) چوتھی فرع، ہے علم تعبیر، وہ ہے ایک قسم کا استدلال خواب کے تخیلات سے، وہ تخیلات جن کو نفس (روح) عالم غیب سے مشاہدہ کرتی ہے، اور قوتِ متخیلہ، اس کے غیر کی مثال سے تشبیہ دے کر پیش کرتی ہے۔

(۵) پانچویں فرع ہے علم طلسمات، وہ ہے قوائے آسمانی کا جمع کرنا بعض اجزائے زمینی کے ساتھ تاکہ اس سے ایک تیسری قوت پیدا ہو جو عالم ارضی میں افعالِ غریبہ انجام دے۔

(۶) چھٹی فرع ہے، علم نیرنجات، وہ قوائے جواہر ارضیہ کے امتزاج کا نام ہے تاکہ اس سے امور غریبہ حادث ہوں۔

(۷) ساتویں فرع ہے، علم کیمیا جس کا مقصود ہے تبدیلی خواص جواہر معدنیہ تاکہ انواع حیل سے تحصیل زر و سیم کی جائے۔

شرعی حیثیت سے ان علوم سے کسی چیز میں بھی مخالفت ضروری نہیں ہے۔ البتہ ہم ان سارے علوم میں سے صرف چار مسائل میں فلاسفہ کی مخالفت کرتے ہیں۔

پہلا ہے ان کا یہ فیصلہ کہ اسباب و مسبّبات کے درمیان مقارنت جو وجودی

حیثیت سے مشاہدے میں آتی ہے، وہ لازمی طور پر متلازم مقارنت ہے، نہ تو مقارنہ میں اور نہ امکان میں سبب کی ایجاد بغیر مسبّب کے ہوسکتی ہے اور نہ مسبّب کا وجود بغیر سبب کے ہوسکتا ہے۔

دوسرا مسئلہ ہے ان کا قول کہ ارواح انسانی بذاتہا جواہر قائمہ ہیں، جو جسم میں منطبع نہیں اور موت کے معنی ہیں ان کے تعلق کا جسم سے ختم ہوجانا، یعنی وہ تعلق جو تدبیر کی حیثیت سے قائم تھا باقی نہیں رہتا، روح بہرحال باقی رہتی ہے، اور وہ مدعی ہیں کہ یہ بات انھیں عقلی دلیل سے معلوم ہوسکتی ہے۔

تیسرا مسئلہ ہے ان کا قول کہ ان ارواح پر عدم کا طاری ہونا محال ہے، اور جب ایک دفعہ وہ وجود پذیر ہوجاتی ہیں تو وہ ابدی و سرمدی ہیں، ان کی فنا کا تصوّر نہیں ہوسکتا۔

چوتھا مسئلہ ہے ان کا قول کہ ان ارواح کا جسم کی طرف عود کرنا محال ہے۔

پہلے مسئلے میں نزاع اس لیے ضروری ہے کہ معجزات کا اثبات، جو امور خارق عادت ہوتے ہیں، جیسے لاٹھی کا سانپ بنادیا جانا، یا مُردے کو زندہ کیا جانا، یا چاند کو دو ٹکڑے کر دینا وغیرہ، اسی کے ابطال پر مبنی ہیں، جو شخص کہ مجاری عادت کو لازمۂ ضروری کی قسم سے سمجھتا ہے، تو وہ ان چیزوں کو محال تصوّر کرتا ہے، اور قرآنی آیات میں تاویل کرنے لگتا ہے، مثلاً مُردے کو زندہ کرنے سے مطلب یہ بیان کرتا ہے کہ جہل کی موت سے علم کی زندگی میں لے آنا، اور جادوگروں کے چھوٹے سانپوں کو بڑے سانپ کا (جو لاٹھی سے سانپ بن گیا تھا) نگل جانے کا مطلب یہ بیان کرتا ہے کہ حجّت الٰہی نے موسیٰ علیہ السلام کے ذریعے کافروں کی کمزور حجّتوں کو باطل کردیا رہا چاند کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارے سے دو ٹکڑے ہونا تو وہ اکثر اس کا انکار کردیتے ہیں کہ اس کی خبر متواتر نہیں ہے۔

فلاسفہ نے معجزات، خارقہ عادت، کو صرف تین امور میں ثابت کیا ہے۔

اوّل یہ کہ قوتِ متخیلہ کے متعلق وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جب وہ قوی اور

غالب ہو جاتی ہے، اور حواس اس کو کسی شغل میں مستغرق نہیں کر دیتے تو وہ لوحِ محفوظ پر اطلاع پاتے لگتی ہے، پس اس میں ان جزئیات کی تصویریں، جن کی مستقبل میں تکوین ہو سکتی ہے، منطبع ہونے لگتی ہیں، یہ بات انبیاء علیہم السلام کو بیداری ہی میں نصیب ہوتی ہے، مگر عوام کو خواب میں۔

یہ نبوت کی وہ خاصیت ہے جس کا تعلق قوت متخیلہ سے ہے۔

دوسرا یہ کہ وہ قوت نظریہ عقلیہ کو قوت حدس (تیز فہمی) کی طرف منسوب کرتے ہیں (یعنی ادراک کا سرعت انتقال ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف) بہت سے تیز نظر لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے سامنے اگر مدلول کا ذکر کیا جائے تو وہ دلیل سے آگاہ ہو جاتے ہیں، یا دلیل کا ذکر کیا جائے تو مدلول سے واقف ہو جاتے ہیں، بہر حال جب انھیں حد اوسط کا تصور دلا دیا جائے تو ان کا ذہن نتیجہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے یا جب صرف دو حدیں جو نتیجے میں موجود ہوتی ہیں ان کے ذہن میں آتی ہیں تو حد اوسط جو نتیجے کے دونوں کناروں کی جامع ہوتی ہے ان کے ذہن میں پیدا ہو جاتی ہے۔

اس وصف میں بھی لوگوں کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں، بعض وہ ہیں جو بذاتہ آگاہ ہو جاتے ہیں۔ بعض وہ ہیں جو ادنی سی تنبیہ سے آگاہ ہو جاتے ہیں، اور بعض ہیں جو باوجود تنبیہ کے بھی آگاہ نہیں ہو سکتے (بغیر زیادہ محنت اٹھائے) اگر یہ جائز رکھا جائے کہ نقصان کی حد اس شخص میں ختم ہو، جس کو مطلق تیز نظری حاصل نہیں حتیٰ کہ وہ فہم معقولات کے لیے باوجود تنبیہ کے تیار ہی نہیں ہوتا، تو یہ بھی جائز ہوگا کہ قوت و زیادت کی حد اس شخص میں ختم ہو جو تمام معقولات پر یا اکثر معقولات پر کم سے کم مدت میں آگاہ ہو جاتا ہے۔

اور یہ چیز کمیت و کیفیت کے لحاظ سے تمام مقاصد میں یا بعض میں مختلف ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ قرب و بعد کا تفاوت ہو جاتا ہے، بہت سے نفوس مقدس اور صافی ہوتے ہیں، جن کی تیز نظری تمام معقولات پر حاوی ہوتی ہے۔ اور اس کام کے لیے بہت تھوڑا سا وقت چاہتی ہے، وہ ہیں ان انبیاء علیہم السلام کے نفوس جن کو قوت نظری

کا معجزہ حاصل ہوتا ہے، اس لیے وہ معقولات کے تحصیل کے لیے کسی معلم کے محتاج نہیں ہوتے، بلکہ وہ بذاتہٖ تعلیم پاتے ہیں، اور یہ وہی ہیں جن کی شان میں کہا گیا ہے، یَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ۔

تیسرا یہ کہ قوتِ نفسیہ العملیہ اس حد تک ترقی کر جاتی ہے کہ اس سے طبعی اشیا متاثر ہوتی ہیں اور اس کی مسخر ہو جاتی ہیں، مثلاً جب ہمارا نفس کسی چیز کا توہم کرتا ہے تو اعضا اس کی خدمت کرنے لگتے ہیں، اور قوائے جسمانی پر اس کا حکم چلتا ہے۔ اس لیے وہ جہت متخیلہ مطلوبہ کی طرف حرکت کرنے لگتا ہے، مثلاً جب وہ کسی پُر لطف چیز کا (جس سے اس کا مذاق وابستہ ہے) تصور کرتا ہے تو اس کی باچھیں کھل جاتی ہیں اور وہ اس کے ساتھ کھیلنے یا اور کسی طریقے سے اس سے لطف اُٹھانے کے لیے آمادہ ہو جاتا ہے، یا مثلاً جب وہ کسی ایسے تختے پر جو صرف ایک گز یا اس سے کم چوڑا ہو، اور کسی اونچی جگہ اپنے دونوں کناروں کی فضا میں ٹکا دیا گیا ہو چلنے لگے، اور اس کے نفس کو گرنے کا توہم ہو، تو جسم بھی اس واہمہ سے متاثر ہوگا، اور وہ گر جائے گا لیکن اگر یہی تختہ زمین پر ہوتا تو ایسا نہ ہوتا، اور وہ اس پر برابر چلتا، اور نہ گرتا۔

یہ اس لیے ہوتا ہے کہ اجسام اور قوائے جسمانی، نفوس کے لیے خادم و مسخر پیدا کی گئی ہیں، مگر نفوس اپنی صفائی اور قوت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں، عجب نہیں کہ نفسی قوت اس حد تک ترقی کر جائے کہ قوت طبیعیہ خارجِ جسم میں بھی اس کی خدمت کرنے لگے، کیونکہ نفس بدن میں منطبع نہیں ہوتا، وہ صرف اس کی طرف مائل ہوتا ہے یا تدبیرِ جسم میں دلچسپی رکھتا ہے، اور یہ میلان یا دلچسپی اس کی فطرت کا حصہ ہوتی ہے تو اگر یہ روا ہے کہ وہ اپنے ہی جسم کے مادی اعضا کو مطیع کرے، تو یہ بھی روا ہوگا کہ (اسی جسم کے مصالح کی خاطر) وہ دوسرے اجسام کو بھی مطیع کر لے۔

یہی وجہ ہے کہ جب نفس ہواؤں کے چلنے، یا بارش کے نازل ہونے، بجلی و کڑک کے پیدا کرنے یا زمین میں بھونچال آنے (تاکہ کسی سرکش قوم کو نگل لے) پر اپنی ہمت مرکوز کرتا ہے (اور یہ چیزیں موقوف ہیں برودت، یا حرارت، یا ہوا میں حرکت

کے پیدا ہو جانے پر) تو اس نفس سے یہ حرارت و برودت پیدا ہو جاتی ہے، اور اس سے ان امور کی تولید ہونے لگتی ہے جن کا کوئی ظاہری طبعی سبب موجود نہیں ہوتا، اور یہ معجزہ ہوتا ہے کسی نبی علیہ السلام کا، البتہ یہ امور ہوا وغیرہ مستعد قبول چیزوں ہی میں ہو سکتی ہیں، یہ ممکن نہیں کہ معجزہ اس حد تک عمل کرے کہ لکڑی سانپ بن کر حرکت کرنے لگے یا چاند دو ٹکڑے ہو جائے، چاند کا جسم ٹکڑے ہونے کے لیے تیار نہیں ہے۔

یہ ہے مذہب فلاسفہ کا معجزات کے بارے میں، اور ہم ان کی ان باتوں میں سے کسی چیز کا انکار نہیں کرتے، کیونکہ یہ چیزیں انبیا علیہم السلام میں ہوتی ہیں، البتہ ان کی اس بارے میں تحدید و اقتصار کا انکار کرتے ہیں، جس کی بنا پر وہ قلب عصا (یعنی لاٹھی کا سانپ بن جانا) اور احیائے موتیٰ (مردہ زندہ کر دیا جانا) کا انکار کرتے ہیں۔ اثبات معجزات، اور دیگر امور کے لیے ہمیں اس مسئلے پر غور و خوض ضروری ہے، کیونکہ یہ خیالات مسلمہ اسلامی عقائد کے مخالف ہیں، لہذا ہمیں اس پر بحث کرنی چاہیے۔

مسئلہ (۱۷)

فلسفیوں کے اس خیال کی تردید میں کہ واقعات کی فطری راہ میں تبدل محال ہے

عادت کے لحاظ سے جو چیز سبب اور جو چیز مسبّب خیال کی جاتی ہے، دونوں اقتران دیکھائی، ہمارے نزدیک ضروری نہیں ہے، کوئی دو چیزوں کو لو! یہ وہ نہیں نہ وہ یہ ہو سکتی ہے، نہ ایک کا اثبات دوسرے کا اثبات اور نہ ایک کی نفی دوسرے کی نفی کی متضمن ہے۔ ایک کے وجود سے دوسرے کا وجود کوئی ضروری نہیں، اور نہ ایک کے عدم سے دوسرے کا عدم ضروری ہے، جیسے پیاس کا بجھنا اور پانی کا پینا، پیٹ کا بھرنا اور کھانا، جلنا اور آگ سے مس ہونا یا روشنی کا پھیلنا اور سورج کا نکلنا یا مرنا اور سر کا جسم سے جدا ہونا، یا صحت یاب ہونا اور دوا پینا، یا اسہال کا ہونا اور مسہل کا استعمال کرنا وغیرہ وغیرہ، اس قسم کے بیسیوں مشاہدات ہیں جو طب یا نجوم یا دوسرے فنون میں دیکھے جاتے ہیں۔

پس ان افعال کا اقتران تقدیر الٰہی کی وجہ سے ہوتا ہے جو ان کے وجود سے پہلے جاری ہو چکی ہے، اگر ایک کا صدور دوسرے کے بعد ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نے انھیں اس طرح پیدا کیا ہے، نہ اس وجہ سے کہ یہ ربط خود ضروری ہے اور ناقابل شکست بلکہ تقدیر یوں بھی ہو سکتی تھی کہ بغیر کھانا کھائے پیٹ بھر جائے بغیر گردن کٹے موت آجائے، باوجود گردن کے کٹ جانے کے زندگی باقی رہے، اسی طرح سے تمام مقترنات کا معاملہ ہے۔

مگر فلاسفہ نے اس کے امکان کا انکار اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کیا ہے ان امور میں جو لاتعداد ہیں، غور و فکر خارج از شمار ہے، اور بہت طویل، اس لیے ہم

ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں، اور وہ ہے روئی کا جلنا جب اُسے آگ چھوئے، ہم یہ بھی جائز رکھتے ہیں کہ دونوں یکجا بھی ہوں اور روئی جلے بھی نہ، اور یہ بھی جائز رکھتے ہیں کہ روئی کو آگ چھوئے بھی نہیں مگر وہ جل کر خاکستر ہو جائے، مگر فلسفی اس کا انکار کرتے ہیں۔

اس مسئلہ پر بحث کے تین مقام ہیں:۔

مقام اوّل: مخالف دعویٰ کرتا ہے کہ جلانے کا فعل انجام دینے والی چیز صرف آگ ہے، اور وہ بالطبع فاعل ہے نہ کہ بالاختیار، اپنی طبیعت سے اس کا الگ ہونا ممکن نہیں، اگر وہ کسی چیز سے متصل ہوگی تو جلائے یا گرم کئے بغیر نہ رہے گی۔

اور ہم اس چیز کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ احتراق کا فاعل درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے، اسی نے روئی میں تفرق اجزا سے اور احتراق سے اثر پذیری کی خاصیت رکھ دی ہے چاہے یہ خاصیت ملائکہ کے وسیلے سے رکھی ہو یا بغیر وسیلہ، رہی آگ تو وہ بھی جمادات میں سے ایک بے جان مخلوق ہے جس کے لیے فعل واثر اختیاری شئے نہیں۔

آگ کے فاعل ہونے پر آخر کونسی دلیل ہے فلسفیوں کے پاس ؟ ان کے پاس سوائے اس کے کوئی دلیل نہیں کہ روئی جب آگ سے یکجا ہوتی ہے تو جل اٹھتی ہے یعنی مشاہدہ ہی ایک دلیل ہے، مگر اس پر کوئی دلیل نہیں کہ یہ فعل آگ ہی کا ہے اور یہ کہ اس کے سوا اس فعل کی کوئی علت نہیں۔ ایک اور مثال پر غور کرو:۔ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ روح اور قوائے مدرکہ اور محرکہ کا انسلاک نطفہ حیوانی میں حرارت و برودت اور رطوبت و یبوست میں محصور طبائع سے متولد نہیں ہوتا بات یہ نہیں کہ باپ بیٹے کا فاعل ہے، وہ تو نطفہ کو صرف رحم کے سپرد کر دیتا ہے، نہ تو وہ اس کی حیات کا فاعل ہے نہ اس کی بینائی کا، نہ شنوائی کا، اور نہ ان تمام معانی کا جو اس میں پائی جاتی ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ یہ سب چیزیں اس کے پاس بعض اور شرائط کے ساتھ موجود ہیں، یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ اسی کی وجہ سے موجود ہوئی ہیں

بلکہ ان کا وجود تو بتلایا جاتا ہے کہ یہ جہت اوّل (خدا) سے ہے، چاہے بغیر واسطے کے ہو، چاہے ملائکہ کے واسطے سے جو ان امور حادثہ کے لیے موکل ہوتے ہیں (یہ دلیل ان فلسفیوں کے خلاف صحیح ہے جو صانع عالم کے قائل ہیں، اور ہمارا روئے خطاب ان ہی سے ہے)

یہ ظاہر ہے کہ کسی امر کے وجود کے وقت کسی چیز کا موجود ہونا یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ اسی کی وجہ سے موجود ہوئی ہے۔ اس کو ہم ایک مثال سے ظاہر کرتے ہیں، فرض کیجیے کہ ایک مادرزاد اندھا ہے جس کی دونوں آنکھوں میں پردہ ہے اور اس نے دن اور رات کا فرق کبھی کسی سے سن کر بھی معلوم نہیں کیا، اب اگر دن کے وقت اس کی آنکھوں کا پردہ ہٹانا ممکن ہو جائے اور اس کی پلکیں کھل جائیں، اور وہ مختلف رنگوں کا مشاہدہ کر سکے تو وہ یہی گمان کرے گا کہ رنگوں کی صورتوں کا یہ ادراک جو اس کی آنکھوں کو حاصل ہوا ہے اس کی آنکھوں کے کھل جانے کی وجہ سے ہے، یا یہ کہ آنکھوں کا کھل جانا اس کا فاعل ہے، اور جب تک کہ اس کی بصارت صحیح و سالم رہے گی اور پردہ نہ رہے گا اور رنگ اس کے مقابل ہوں گے تو لازمی طور پر وہ ان کو دیکھ سکے گا، اور کسی کے بھی سمجھ میں نہ آئے گا کہ وہ ان کو دیکھ نہ سکے گا، مگر جب آفتاب غروب ہو جائے، اور فضا پر تاریکی مسلط ہو جائے تو اس کو معلوم ہو جائے گا کہ سورج کی روشنی اس کا سبب تھی، جو ان رنگوں کو اس کی بصارت میں منطبع کر رہی تھی، پس ہم پوچھتے ہیں کہ مخالف اس امکان کو کیسے نظر انداز کر سکتا ہے: (۱) کہ مبادی وجود میں وہ علل و اسباب موجود ہیں جن سے ان حوادث کا فیضان ہوتا ہے اور جو آپس میں مربوط نظر آتے ہیں (۲) اجسام متحرک کے خلاف یہ حوادث زمانی ثابت ہیں اور منعدم نہیں ہوتے اگر وہ معدوم ہو جائیں یا غائب ہو جائیں تو ایسی صورت میں ہم ان کی ایک دوسرے سے علٰحدگی کو سمجھ سکیں گے اور اس کے نتیجے کے طور پر جان لیں گے کہ ان کی علت ہمارے مشاہدے سے ماورا، پائی جاتی ہے۔ خود فلسفیوں کے اصول کے قیاس کی بنا پر یہ خیال ناگزیر ہے۔

اور اسی لیے ان کے محققین اس بات پر متفق ہیں کہ اعراض وحوادث جو اجسام کے باہم ملنے سے پیدا ہوتے ہیں یا ان کے اختلاف نسبت سے ظہور پذیر ہوتے ہیں ان کا فیضان کسی واہب صور کے ہاں سے ہوتا ہے، اور وہ کوئی فرشتہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ "آنکھ میں مختلف رنگوں کی تصویروں کا انطباع واہب صور کی جہت سے ہوتا ہے، پس سورج کی روشنی یا صحیح وسالم آنکھ کی.... پتلی، اور رنگین اجسام یہ محض مقدات و مہیات ہیں اس صور کی قبولیت کے لئے" اور وہ اس توجیہ کا اطلاق ہر حادث واقعہ پر بھی کرتے ہیں۔ اور اسی لیے اس شخص کا دعویٰ جو یہ سمجھتا ہے کہ آگ ہی اصل میں فاعل احتراق ہے باطل ہو جاتا ہے، نیز یہ قول بھی کہ روٹی ہی سیری کی علت ہے یا دوا ہی فاعل صحت ہے وغیرہ۔

مقام دوم:- یہ اس شخص کے ساتھ بحث ہے جو یہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ حوادث مبادیٔ حوادث ہی سے فیضان پاتے ہیں، لیکن قبولیت صور کی استعداد ان ہی اسباب سے حاصل ہوتی ہے جو موجود ہیں اور مشاہدے میں آتے ہیں مبادی سے بھی اشیا کا صدور بالتزوم و بالطبع ہوتا ہے نہ کہ علیٰ سبیل الاختیار، جیسا کہ سورج سے نور کا فیضان بالطبع ہوتا ہے، البتہ قبولیت کے محل، بہ لحاظ اختلاف استعداد، جدا جدا ہوتے ہیں، جیسے چمک دار جسم سورج کی شعاعوں کو قبول کرتا اور منعکس بھی کرتا ہے۔ یہاں تک کہ دوسری جگہ اس سے روشن ہو سکتی ہے ہر چمک دار ان کو قبول نہیں کرتا، ہوا اس کے نور کے نفاذ سے مانع نہیں ہوتی مگر پتھر مانع ہوتا ہے، اور بعض اشیا آفتاب کی روشنی کے اثر سے نرم ہو جاتی ہیں، اور بعض سخت، اور بعض سفید ہو جاتی ہیں (جیسے دھوبی کے کپڑے دھلنے کے بعد) اور بعض سیاہ ہو جاتی ہیں (جیسے دھوبی کا چہرہ) حالانکہ مبدا ایک ہی ہے، مگر آثار مختلف ہیں، کیونکہ استعدادات مکانی میں اختلاف ہے۔ اسی طرح مبادی وجود سے جو بھی صادر ہوتا ہے اس میں وہ فیاض ہیں، ان کے لیے نہ امتناع ہے نہ بخل،

ہاں محل قابل کا قصور اور بات ہے۔
لہذا جب بھی ہم آگ کو اس کی جملہ صفات کے ساتھ فرض کر لیتے ہیں اور روئی کے دو ٹکڑے ایک ہی قسم کے لیتے ہیں اور ایک ہی طریقے پر ان کو آگ کے آگے پیش کرتے ہیں تو ہماری سمجھ سے باہر ہوگا اگر کہا جائے کہ ایک تو جل سکتا ہے اور دوسرا نہیں حالانکہ وہاں کوئی اختیار نہیں ہے۔
اسی بنا پر فلسفی اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام آگ میں ڈالے گئے اور نہیں جلے، وہ کہتے ہیں کہ یہ ممکن نہیں ہے جب تک کہ آگ سے حرارت کی خاصیت کو سلب نہ کر لیا جائے، اور اگر ایسا ہوا تو گویا آگ آگ نہ رہی یا ابراہیم علیہ السلام کی ذات میں کوئی تبدیلی ہونی چاہیے۔ انھیں پتھر سمجھنا پڑے گا، جس پر آگ اثر نہیں کرتی، یا کوئی اور اسی قسم کی چیز، اور جب یہ ممکن نہیں تو وہ بھی ممکن نہیں۔

اس کے جواب کے لیے ہمارے دو مسلک ہیں:۔

مسلک اوّل کے سلسلے میں ہم کہتے ہیں کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مبادیٔ وجود اپنے اختیار سے کوئی عمل نہیں کرتے، اور یہ کہ خدائے تعالیٰ ارادے سے کوئی کام نہیں کرتا، ہم مسئلہ حدوث عالم سے بحث کرتے وقت اس بارے میں فلسفیوں کے دعوے کو باطل ثابت کر چکے ہیں۔ اور جب ثابت ہو گیا کہ فاعل، احتراق کو اپنے ارادے سے پیدا کرتا ہے تو جب روئی آگ میں ڈالی جاتی ہے اس وقت عقلاً یہ بھی ممکن ہے کہ آگ روئی کو نہ جلائے یا جلنے نہ دے۔
اگر کہا جائے کہ یہ عقیدہ تو خیال کو محالات شنیعہ کی ارتکاب کی طرف لے جاتا ہے، کیونکہ جب اسباب سے مسببات کے لزوم کا انکار کر دیا جائے اور انھیں مخترع کے ارادے کی طرف منسوب کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ ارادے کے لیے تو کوئی خاص مقررہ نہج نہیں ہے، بلکہ اس کا تنوع و اختلاف ممکن ہے۔
اب ہر شخص یہ جائز رکھ سکتا ہے کہ مثلاً اس کے سامنے ایک خوفناک درندہ ہے،

یا تیز اور مشتعل آگ ہے، یا گھاٹی دار پہاڑ ہیں یا زبردست ہتھیار بند دشمن ہیں، اور وہ انھیں دیکھتا نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے صفت بینائی اس میں پیدا نہیں کی ہے۔ یا کوئی شخص ایک کتاب لکھ کر گھر میں رکھے اور باہر جائے واپس آکر دیکھے کہ یہ کتاب ایک حسین امرد جوان بن کر کھڑی ہے، یا اور کوئی جانور بن گئی ہے) یا کوئی شخص ایک غلام کو اپنے گھر چھوڑ نکلے اور وہ واپس آنے پر اس کو کتا پائے یا راکھ چھوڑے اور وہ مشک بن گئی ہو، یا پتھر سونا بن گیا ہو، اگر کوئی دوسرا شخص اس سے سوال کرے کہ تو نے گھر میں کیا رکھ چھوڑا تھا تو لازمی طور پر وہ شخص یہی جواب دے گا کہ میں نہیں جانتا کہ اب گھر میں کیا ہے، میں اتنا ضرور جانتا ہوں کہ گھر میں میں نے ایک کتاب چھوڑی تھی، شاید وہ گھوڑا بن گئی ہو، اور کتب خانہ اس کی لید اور پیشاب سے غلیظ ہو چکا ہو، یا وہ یہ کہے گا کہ میں نے گھر میں ایک پانی کا گھڑا رکھا تھا، شاید اب تک وہ سیب کا درخت بن چکا ہو، اگر خدائے تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے تو کوئی ضرورت نہیں ہے کہ گھوڑا نطفہ ہی سے پیدا ہو، یا درخت بیج ہی سے اُگے، بلکہ یہ بھی ضروری نہیں کہ وہ دونوں کسی چیز سے بھی پیدا ہوں، شاید اس نے ان اشیا کو پیدا کیا ہو جن کا اس سے پہلے وجود نہ تھا، بلکہ ایسے انسان بھی نظر آجائیں گے جو اس سے پہلے معدوم تھے اور جب ان کے متعلق دریافت کیا جائے گا کہ کیا وہ پیدا ہوئے ہیں؟ تو سوچنا پڑے گا کہ ایسا تو نہ کہنا چاہیے کہ بازار میں کچھ پھل تھے جو انسان بن گئے، اور یہ وہی انسان ہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے، اور یہ تمام تخیلات ممکن ہیں، یہ تخیل کی وہ شاخ ہے جس میں مفروضات کی بڑی وسیع گنجائش ہے یہاں بس اتنا کافی ہے"

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اگر تم یہ ثابت کر سکو کہ ممکن کی تکوین اس صورت میں جائز ہے جبکہ انسان کو اس کے عدم تکوین کا علم ہو تو یہ محالات لازم ہوں گے، اور ہم ان صورتوں کے متعلق جن کا کہ تم نے ذکر کیا ہے کوئی شک

نہیں کرتے، کیونکہ خدائے تعالیٰ نے ہمیں یہ علم دیا ہے کہ وہ ان ممکنات کو فعل میں نہیں لاتا، اور ہم نے یہ بھی کبھی نہیں کہا کہ یہ امور واجب ہیں، یہ محض ممکن ہیں، ان کا واقع ہونا بھی جائز ہے، واقع نہ ہونا بھی جائز ہے۔ البتہ ان کا ایک نہج پر عادتی استمرار ہمارے ذہن میں اس چیز کو راسخ کر دیتا ہے کہ یہ امور عادت ماضیہ ہی پر جاری رہیں گے، اور یہ مکمل اور مضبوط علم ہوگیا ہے بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ انبیا علیہم السلام میں سے کوئی نبی تمہارے مذکورہ طریقوں کی بنا پر یہ معلوم کرلے کہ فلاں شخص اپنے سفر سے کل واپس نہ ہوگا حالانکہ اس کی واپسی بہ ظاہر ممکن ہے تاہم یہ ممکن ہے کہ یہ جان لیا جائے کہ یہ واقعہ وقوع پذیر نہ ہوگا، بلکہ جیسا کہ ایک عامی کی نسبت بھی کہا جاتا ہے کہ وہ کسی قسم کا علم غیب نہیں رکھتا، نہ بغیر تعلیم کے معقولات کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے باوجود یہ انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اگر وہ اپنے نفس اور اپنے قوائے مدرکہ کو ترقی دیتا جائے، تو آخر کار ان امور پر آگاہی پا جائے جن پر انبیا علیہم السلام کو آگاہی ہوتی ہے اور جس کے امکان کا فلسفی اعتراف کرتے ہیں، لیکن جانتے ہیں کہ یہ ممکن واقع نہیں ہوگا، کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ اپنی عادت کو اس طرح توڑتا رہے کہ زمان و مکان کی پابندی برخاست ہو جائے تو ان علوم کی وقعت زائل ہو جائے گی، اور یہ علوم ناقابل تخلیق ثابت ہوں گے، لہذا ہمیں اس چیز پر یقین کرنے کے لیے کوئی امر مانع نہیں کہ

(۱) کوئی شے مقدورات الٰہی میں بہ حیثیت ممکن پائی جائے۔

(۲) اور اس کے سابق علم میں اس کا ماجرا یہ ہو کہ وہ باوجود اپنی امکانی حیثیت کے فعل میں نہ آئے گی۔

(۳) خدائے تعالیٰ ہم میں یہ علم دیدے کہ وہ اس کو فعل میں نہ لائے گا۔ اس سلسلے میں فلاسفہ کی تنقید تشنیع محض کے سوا کچھ نہیں!

دوسرا مسلک:۔ اس میں فلسفیوں کی ان تشنیعات سے بھی نجات مل جاتی ہے۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آگ میں فطرت ہی یہ ودیعت کی گئی ہے کہ اس سے

روئی کے دو ٹکڑے، چاہے وہ دونوں باہم کتنے ہی مشابہ ہوں، جب متصل ہوں گے تو آگ انھیں جلا ڈالے گی، لیکن اس کے باوجود ہم یہ بھی جائز رکھتے ہیں کہ کوئی نبی آگ میں ڈالا جائے اور نہ جلے، یہ یا تو خود صفتِ آتش میں کسی تبدیلی کے پیدا ہونے کی وجہ سے ہو یا صفتِ نبی میں کسی تغیر کی وجہ سے، بہر حال خدائے تعالیٰ کی طرف سے یہ بات ہوگی یا کسی فرشتے کی طرف سے (بہ حکم خدا) کہ آگ میں ایک ایسی صفت پیدا کی جائے کہ اس کی گرمی نبی کے جسم پر اثر کرنے سے قاصر ہو، یعنی اس کی گرمی متعدی نہ ہو، بلکہ اس کے اندر ہی سمٹ کر رہ جائے، یعنی آگ کے باطن ہی میں رہے، یا یہ کہ جسم نبی میں کوئی صفت پیدا کر دی جائے کہ باوجود اپنے گوشت، خون، اور ہڈی پر باقی رہنے کے بھی اُن پر آگ کوئی اثر نہ کرے۔

چنانچہ یہ بات ہمارے مشاہدے میں آئی ہے کہ بعض لوگ ابرک یا اور کوئی دوا جسم پر مل کر دہکتے تنور میں بیٹھ جاتے ہیں اور آگ ان پر اثر نہیں کرتی، اگر کسی نے اس کا مشاہدہ نہ کیا ہو تو ممکن ہے کہ اس کا انکار کر دے۔

پس کسی کا اس امر سے انکار کہ قدرتِ خدا کی وجہ سے آگ میں یا جسم نبی میں ایسی صفت پیدا ہو سکتی ہے جو مانع احتراق ہو ایسا ہی انکار ہوگا جیسے ابرک مالیدہ جسم پر آگ کے بے اثر ہونے کا انکار۔ مقدوراتِ الٰہی میں ایسے بے شمار عجائب و غرائب موجود ہیں جن کا ہم نے مشاہدہ بھی نہیں کیا مگر ہمیں ان کے امکان کے انکار کا کیا حق حاصل ہے یا اُن کے محال ہونے کا ہم کیسے دعویٰ کر سکتے ہیں؟

مُردے کو زندہ کرنا، یا لاٹھی کو سانپ بنا دینا بھی اسی طریقے سے ممکن ہے۔ ان کو سمجھنے کے لیے (مثلاً) کسی ایسے مادے کو لیجیے جو ہر چیز کی صورت کو قبول کرتا ہے، جیسے مٹی یا دوسرے عناصر جو نباتات کی شکل میں تبدیل ہیئت کر لیتے ہیں، پھر جب انھیں حیوان کھا لیتا ہے تو وہ اس کے خون کی صورت اختیار کر لیتے ہیں، پھر خون سے منی بنتی ہے، پھر منی رحم میں داخل ہوتی ہے، اور اس سے ایک حیوان کی تشکیل ہوتی ہے، بہ حکم عادت اس کے لیے ایک مدتِ مقررہ درکار ہوتی ہے، اگر اس سے

کم وقت میں کوئی ایسی صورت ظہور پذیر ہو جائے تو مقدوراتِ الٰہی میں وہ محال کیوں ٹھہرے؟ فعل کی مدت کا تعین جس کے ید قدرت میں ہو، اس مدت کا گھٹاؤ بڑھاؤ بھی اس ہی کی قدرت میں ہو سکتا ہے، اور بابِ البحث یہی گھٹاؤ بڑھاؤ ہے نہ کہ نفسِ فعل اور یہی معجزے کی تشکیل کرتا ہے۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ کیا یہ نفس نبی سے صادر ہوتا ہے یا کسی دوسرے مبدا سے جس کا تعین نبی کرتا ہے؟

تو ہم کہتے ہیں کہ آپ بھی اس چیز کو تسلیم کرتے ہیں کہ نفس نبی یا کسی مبدا کی قوت سے برسات ہونے لگتی ہے، کڑک ہوتی ہے، بجلی چمکتی ہے، زمین میں زلزلہ پیدا ہو سکتا ہے، وغیرہ، تو ہمارا بھی یہی خیال ہے، البتہ ہمارے اور تمہارے لیے بہتر یہی ہے کہ ان کی نسبت خدائے تعالیٰ کی طرف کی جائے، چاہے یہ بغیر کسی واسطہ کے ہو یا کسی فرشتے کی وساطت سے ہو، لیکن ان کے حصول کا وقت اور نبی کی توجہ کا ان کی جانب منعطف ہونا، اور ان کے ظہور سے نظامِ خیر کی وابستگی یہ امور نظامِ شرعی کے تعین کے لیے ہوتے ہیں، پس یہ چیزیں وجود کی جانب مرجح ہوں گی اور فی نفسہ ممکن ثابت ہوں گی، اور مبدا بھی ان کے حق میں فیاض ثابت ہو گا، مگر ان کا فیضان اسی وقت ہو گا جبکہ ان کی ضرورت شدید ہو، اور اس وقت ان کا وجود مرجح ہو، اور خیر اس میں متعین ہو، اور خیر اس وقت تک متعین نہیں ہوتا جب تک کہ نبی نبوت کو ثابت کرنے کے لیے افاضۂ خیر کے لیے اس کا ضرورت مند نہ ہو۔

پس تمہارے اسی اصولِ استدلال کے مطابق کہ تم نبی کے لیے خلافِ عادت ایک خاصیت کو جائز رکھتے ہو، اور اس کو نبی ہی کے لیے مختص سمجھتے ہو، تمہیں دوسری خاصیتوں کو بھی تسلیم کرنا چاہئے جو تمہارے اصولِ استدلال سے متصادم نہیں، البتہ ان خاصیتوں کی مقادیر کا انضباط، اور ان کے امکان کا تعین عقلی حیثیت سے نہیں ہو سکتا۔ جب شریعت میں ان کی نقلی اور روایتی حیثیت کی تصدیق کر دی گئی

ہے، اور ان کا تواترِ اخبار مُسَلَّمہ ہے تو ان کی تصدیق بِلا واجب ہے۔

بہر حال جب صورتِ حیوانی کو سوائے نطفے کے کوئی چیز قبول نہیں کرتی جس پر قوائے حیوانیہ کا فیضان ان ملائکہ کی طرف سے ہوتا ہے جو فلاسفہ کے خیال میں مبادیٔ موجودات ہیں اور نطفۂ انسانی سے سوائے انسان کے، اور گھوڑے کے نطفے سے سوائے گھوڑے کے کچھ اور پیدا نہیں ہوتا تو اس وجہ سے کہ گھوڑے سے گھوڑے کے بچے کا پیدا ہونا زیادہ مرجح ہے بہ نسبت کسی دوسری جنس سے پیدا ہونے کے، اسی لیے جَو بونے سے جَو ہی پیدا ہوگا، گیہوں بوگے تو گیہوں ہی حاصل ہوگا، سیب کے بیج سے سیب، اور بہی سے بہی ہی کی تولید ہوگی، لیکن اس نظام عام کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ حیوانات کی بعض جنسیں عجیب وغریب طور سے پیدا ہوتی ہیں، مثلاً بعض کیڑے مٹی سے راست پیدا ہوتے ہیں، اور عام کیڑوں کی طرح ان میں توالد وتناسل نہیں ہوتا، اور بعض وہ ہیں جو اس طریقے سے پیدا ہونے کے باوجود ان میں توالد وتناسل ہوتا ہے جیسے چوہے، بچھو، سانپ جن کی پیدائش مٹی سے بھی ہوتی ہے، قبول صُوَر میں ان کی استعداد (ان امور کی وجہ سے جو ہماری نظروں سے اوجھل ہیں) مختلف ہوتی ہے، قوت بشری نے ابھی تک ان پر کوئی اطلاع حاصل نہیں کی، اور فرشتوں کی طرف سے ان صُوَر کا فیضان محض ان کی اپنی خواہش کی بنا پر بے قاعدہ طور پر نہیں ہوتا بلکہ ہر محل پر اسی صورت کا فیضان ہوتا ہے جو اپنی استعداد کے لحاظ سے خاص طور پر اس کے قابل ہوتا ہے، اور استعدادوں میں تو اختلاف وتعدد ہوتا ہی ہے، اور فلسفیوں کے نزدیک ان کے مبادی کواکب کے باہمی امتزاجات اور اجرام علویہ کی حرکات سے پیدا ہونے والی نسبتوں کا اختلاف ہے، اس سے ظاہر ہے کہ استعدادوں کے مبادی میں عجائب وغرائب پوشیدہ ہوتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ ارباب طلسمات علم خواص جواہر معدنیہ اور علم نجوم کے ذریعے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ قوائے آسمانی کے امتزاجات سے خواص معدنی پیدا ہوتے ہیں، اسی زمینی اثر پذیری سے معدنیات کی مختلف شکلیں پیدا ہوتی ہیں، وہ ہر ایک

کے لیے ایک مخصوص طالع مقرر کرتے ہیں، اور اسی کے استعمال سے وہ دنیا میں امورِ غریبہ انجام دیتے ہیں، مثلاً کسی مقام سے وہ سانپ بچھو کو بھگا دیتے ہیں تو کہیں سے مچھر یا پسو کو دفع کر دیتے ہیں وغیرہ وغیرہ اور بہت سی عجیب و غریب چیزیں علم طلسمات کے زور سے پیدا کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں؛

پس جب مبادیٔ استعداد ضبط و حصر سے خارج ہیں اور ہم ان کی کنہ سے واقف نہیں، نہ ان کے حصر کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ ہے، تو ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ بعض اجسام کے لیے یہ محال ہے کہ ادوارِ تکوینی کو کم سے کم زمانے میں طے کر کے اس صورت کو حاصل کر لیں جس کے کہ وہ قابل ہیں۔ اور یہی معجزے کے ظہور کا سبب ہوتا ہے، اور اسی سے لاٹھی سانپ ہو سکتی ہے۔ ان چیزوں سے انکار کا باعث در حقیقت موجوداتِ عالیہ سے ہماری کم مانوسی اور ان اسرارِ الٰہی سے غفلت و بے علمی ہے جو عالم مخلوقات میں اور فطرت میں پوشیدہ ہیں جو شخص ان علوم کے عجائبات کا استقراء کر سکتا ہے۔ وہ ان امور کو قدرتِ خداوندی سے بعید نہیں سمجھتا جو انبیا علیہم السلام کے معجزات کی شکل میں نمودار ہوتے ہیں۔

اگر کہا جائے کہ ہم تمھارے اس خیال کی تائید کرتے ہیں کہ ہر ممکن اللہ تعالیٰ کے مقدورات سے ہوتا ہے، تو تمھیں ہمارے اس خیال کی تائید کرنی چاہیے کہ ہر محال مقدورات سے نہیں، حالانکہ بعض اشیاء کا محال ہونا ہمیں معلوم ہے، اور بعض کا ممکن ہونا بھی معلوم ہے، اور بعض وہ ہیں جن کے محال یا ممکن ہونے کے بارے میں ابھی تک عقل نے کوئی فیصلہ نہیں کیا ہے۔

تو اب بتلائیے کہ محال کی آپ کے پاس تعریف کیا ہے؟ اگر یہ ایک ہی چیز میں نفی و اثبات کے جمع ہونے کا نام ہے تو کہیے کہ دو چیزوں میں سے وہ یہ نہیں ہوتی اور یہ وہ نہیں ہوتی، لہٰذا ایک کا وجود دوسرے کے وجود کا مقتضی نہیں، نیز کہیے کہ اللہ تعالیٰ ارادے کو پیدا کرنے پر بغیر مراد کے علم کے قادر ہوتا ہے، اور علم بغیر حیات سے پیدا کیا گیا ہے، وہ اس بات پر قادر ہے کہ مردے کے ہاتھ کو حرکت دے اسے

بٹھائے، اس کے ہاتھ سے کتابوں کی کتابیں لکھوائے، اس سے مختلف صنعتی کام انجام دلائے، اس کی آنکھ کھلی رکھے کہ وہ اپنے سامنے کی چیز کی طرف برابر دیکھے، باوجودیکہ اس میں ہوش ہے نہ زندگی ہے اور نہ اختیار، اور یہ باقاعدہ ومنظم افعال محض خدا کے اس کے ہاتھ کو حرکت دینے کی وجہ سے یا اس حرکت کے پیدا کر دینے کی وجہ سے انجام پا رہے ہوں، اور حرکت خدائے تعالیٰ کی طرف سے ہو، اس چیز کو جائز رکھتے ہوئے، حرکت اختیاری اور رعشہ میں فرق باطل ہو جاتا ہے، اس طرح تو کوئی فعل محکم علم پر اور نہ قدرت فاعل پر دلالت کر سکتا ہے اور چاہیے کہ وہ قلب اجناس پر بھی قادر ہو، چاہے تو جوہر کو عرض کر دے، علم کو قدرت کر دے، سیاہی کو سفیدی کر دے، آواز کو بو بنا دے، جیسا کہ وہ جماد کو حیوان اور پتھر کو سونا بنا دینے پر قادر ہے، اسی طرح اس سے بہت سے محالات لازم آجاتے ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ محال پر کسی کو قدرت نہیں ہوتی، اور محال یہ ہے کہ کسی شے کا اثبات اس کی نفی کے ساتھ جمع ہو، یا اثبات اخص نفی اعم کے ساتھ، یا دو کا اثبات ایک کی نفی کے ساتھ، اور جو اس قسم سے نہیں محال بھی نہیں، اور جو محال نہیں وہ مقدور ہے۔

رہا سفیدی و سیاہی کا جمع ہونا، تو یہ محال ہے کیونکہ ہم کو معلوم ہے کہ کسی محل میں صورت سیاہی کا اثبات ماہیت سفیدی کی نفی اور سیاہی کا وجود ہے، پس جب اثبات سیاہی سے نفی سفیدی سمجھ میں آجائے تو پھر اس کے اثبات سفیدی مع اس کی نفی کے محال ہوگی۔

نیز ایک شخص کا دو مکانوں میں ہونا بھی غیر جائز ہوگا، کیونکہ ہم اس کے مکان میں ہونے کا یہ مطلب لیں گے کہ وہ غیر مکان میں نہیں ہے، پس باوجود اس کے مکان میں ہونے کے اس کا غیر مکان میں ہونا فرض کیا جانا ممکن نہ ہوگا، کیونکہ اس کا مکان میں ہونا غیر مکان میں ہونے کی نفی ہے۔

ایسا ہی ہم جانتے ہیں کہ ارادے سے مُراد طلب معلوم ہے، اب اگر طلب فرض کی جائے اور علم فرض نہ کیا جائے تو ارادہ بھی نہ ہوگا کیونکہ اس چیز کی نفی اس میں ہوگی جس کو ہم ارادہ سمجھتے ہیں۔

جماد میں تو علم کا پیدا ہونا محال ہے، کیونکہ جماد کا مفہوم ہی ہم یہ لیتے ہیں کہ وہ کچھ نہ جانے، اگر وہ کچھ جاننے لگے تو جس معنی میں کہ ہم جماد کے لفظ کو سمجھتے ہیں جماد اس کا نام رکھنا محال ہوگا، اگر وہ نہ جانے تو اس نو پیدا علم کا نام علم رکھنا باوجودیکہ وہ اپنے محل میں کوئی علم پیدا نہیں کرتا، محال ہوگا، اور یہی وجہ ہے کہ جماد میں علم کا پیدا ہونا محال ہے۔

رہا اجناس کا منقلب ہوجانا تو بعض متکلمین نے کہا ہے کہ وہ اللہ کے مقدورات میں سے ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ کسی چیز کا کوئی دوسری چیز بن جانا غیر معقول ہے، کیونکہ (مثلاً) سیاہی جب خاکی رنگ بن جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ سیاہی باقی رہے گی یا نہیں؟ اگر وہ معدوم ہوگئی تو سمجھئے کہ منقلب نہیں ہوئی، بلکہ یہ معدوم کی گئی اور دوسری اس کے سوائے موجود ہوئی، اگر خاکی رنگ کے ساتھ وہ موجود ہے تو بھی منقلب نہیں ہوئی، مگر اس کے ساتھ اس کے غیر کا اضافہ ہوگیا، اور اگر سیاہی باقی رہے اور خاکی رنگ معدوم ہوجائے تو پھر بھی یہ منقلب نہیں ہوئی بلکہ اسی حالت پر جس پر کہ وہ تھے باقی ہے۔

اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ پانی گرمی کے باعث ہوا میں منقلب ہوگیا تو اس سے ہماری مُراد یہ ہے کہ صورت مائیہ کو قبول کرنے والے مادے نے اس صورت سے الگ ہوکر دوسری صورت اختیار کرلی تھی، پس مادہ تو مشترک ہے مگر چونکہ متغیر ہے۔ اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ لاٹھی سانپ بن گئی یا مٹی حیوان بن گئی۔ اور عرض و جوہر کے درمیان نہ کوئی مادہ مشترک ہے، نہ سیاہی، نہ خاکی رنگ کے درمیان اور نہ تمام اجناس کے درمیان ہی کوئی مادہ مشترک ہے، پس اس بنا پر ان میں انقلاب محال ہوگا۔

رہا اللہ تعالیٰ کا مُردے کے ہاتھ کو تحریک دینا، اور زندہ شخص کی صورت میں اُسے

بٹھانا، اور اُس کے ہاتھ تحریر لکھوائی، حتیٰ کہ اس ذریعے سے ایک باقاعدہ تحریر نکل آئے، یہ فی نفسہٖ محال نہیں ہے جبکہ ہم حوادث کو ارادہ مختار کے سپرد کرتے ہیں، البتہ ہم ان کو خلافِ عادت ایک چیز ہونے کی بنا پر عجیب سمجھتے ہیں۔ اور تمھارا یہ کہنا کہ اس سے علمِ فاعل کی بِنا پر احکامِ فعل کی دلالت باطل ہوجاتی ہے صحیح نہیں ہے، کیونکہ فاعل تو اس وقت وہی اللہ تعالیٰ ہے، وہی حکم دینے والا ہے اور وہی اس کا عالم بھی ہے۔

رہا تمھارا یہ قول کہ رعشہ اور حرکت اختیاری کے درمیان کوئی فرق باقی نہ رہے گا تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا ادراک ہم اپنے نفس میں کرتے ہیں، کیونکہ ہم دو حالتوں کے درمیان اپنے نفوس میں ضروری فرق کا مشاہدہ کرتے ہیں، اور اسی فرق کو ہم "قدرت" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ ان دونوں ممکن قسموں میں سے جو بھی واقع ہوتا ہے ان میں ایک ایک حال میں ہوتا ہے، دوسرا دوسرے حال میں۔ وہ ہے ایجاد حرکت قدرت کے ساتھ اس ایک حال میں، اور ایجادِ حرکت بغیر قدرت کے دوسرے حال میں۔ لیکن جب ہم اپنے غیر کی طرف نظر کرتے ہیں اور اس سے سرزد ہونے والی کثیر اور منتظم حرکات کو دیکھتے ہیں تو ہمیں اس کی قدرت کا علم حاصل ہوتا ہے، پس یہی علوم ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ مجاری عادات پر پیدا کرتا ہے، جس کی وجہ سے ہم امکان کی دونوں قسموں میں سے ایک کو جان لیتے ہیں مگر جیسا کہ اوپر بتلایا گیا دوسری قسم کے محال ہونے کو معلوم نہیں کرسکتے۔

مسئلہ (۱۸)

اس بیان میں کہ فلاسفہ اس امر پر برہان عقلی قائم کرنے سے عاجز ہیں کہ روحِ انسانی جوہر روحانی قائم بنفسہ ہے جو کسی حیز (مکان) میں نہیں، وہ نہ تو جسم ہے نہ کسی جسم میں منطبع، نہ وہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل، جیسا کہ اللہ تعالیٰ جو نہ خارج عالم ہے نہ داخل عالم، اور یہی حال فرشتوں کا ہے

اس بارے میں فلاسفہ کے مذہب کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے کہ قویٰ دو قسم کے ہوتے ہیں: قوائے حیوانی، قوائے انسانی۔

قوائے حیوانی: ان کے نزدیک دو قسم میں منقسم ہیں، محرکہ اور مدرکہ، مدرکہ کی دو قسمیں ہیں، ظاہری اور باطنی،

قوائے ظاہری مشتمل ہیں پانچوں حواس پر۔ یہ اجسام پر منطبع ہوتے ہیں اور قوائے باطنی تین ہیں:۔

(۱) قوت خیالیہ: مقدم دماغ میں قوت مُبصرہ (دکھلانے والی قوت) کے ماوراء اسی میں اشیاء مرئیہ کی صورتیں آنکھ بند ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہیں: بلکہ اس میں وہ محسوسات بھی منطبع ہوتے ہیں جن کا حواس خمسہ ادراک کرتے ہیں، اسی لیے اس کا نام ہوتا ہے "حس مشترک" اگر ایسا نہ ہو تو جب کوئی شخص سفید شہد کو دیکھتا ہے تو اس کا مزہ چکھے بغیر معلوم نہیں کر سکتا۔ مگر جب یہی شخص دوسری بار سفید شہد کو دیکھے گا تو بھی پہلے کی طرح چکھے بغیر اس کے مزے کا ادراک نہ کر سکے گا۔ لیکن اس کے اندر کوئی چیز ہوتی ہے جو فیصلہ کرتی ہے کہ یہ سفید شے میٹھی بھی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا

ہے کہ یہ "کوئی چیز" وہ فیصلہ کرنے والی قوت ہے جو دو اشیاء۔ رنگ اور حلاوت کے جمع ہونے پر فیصلہ کرتی ہے۔ کیونکہ اس طرح وہ ایک شئے کے وجود کا دوسری شئے کے وجود کی بنا پر فیصلہ کرتی ہے۔

(۲) قوت وہمیہ۔ جو معانی کا ادراک کرتی ہے، جبکہ پہلی قوت صُوَر کا ادراک کرتی ہے، اور صُوَر سے مُراد ہے وہ صورتیں جن کا وجود مادّی قسم سے ہو۔ یعنی جسمانی۔ اور معانی سے مُراد ہے وہ ذہنی کیفیتیں جو جسم یا مادہ کے مقتضی نہیں ہوتیں، لیکن کسی جسم سے عرضی طور پر متعلق رہ سکتی ہیں، جیسے جذباتِ عداوت، یا محبت، مثلاً ایک بکری جب بھیڑیئے کو دیکھتی ہے تو اس کے رنگ و شکل ہیئت کا ادراک کرتی ہے، جو جسمانی چیزیں ہیں اور بغیر جسم کے پائی نہیں جاتیں۔ نیز اس کی عداوت کا بھی ادراک کرتی ہے ایک بکری کا بچہ اپنی ماں کے رنگ اور شکل کا ادراک کرتا ہے، نیز اس کی موافقت ومحبت کا بھی علم رکھتا ہے، اسی لیے وہ بھیڑیے سے بھاگ کر ماں کے پیچھے پیچھے دوڑتا ہے، بہر حال مخالفت وموافقت کے لیے ضروری نہیں کہ وہ اجسام ہی میں موجود ہوں جیسا کہ رنگ اور شکل کے لیے ضروری ہے، ہاں وہ اجسام سے عرضی طور پر متعلق ہوکر رہ سکتی ہیں۔ پس یہ قوت، دوسری قوت (یعنی متخیلہ) سے جُدا ہے اور اس کا محل دماغ کا جوف آخر ہے۔

(۳) رہی تیسری قوت، یہ وہ ہے جو حیوانات میں "متخیلہ" اور انسان میں "مفکرہ" کہلاتی ہے، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ صُوَر محسوسہ کو ایک دوسرے سے ترکیب دیتی ہے، اور معانی کو صُوَر کے ساتھ جوڑتی ہے، اور جوفِ اوسط میں رہتی ہے جو حافظ صُوَر اور حافظ معانی خانوں کے درمیان ہوتا ہے، اسی کی وجہ سے انسان اجزائے تخیل کی من مانی بندشں پر قادر ہو سکتا ہے، جیسے وہ گھوڑے کو اڑتا ہوا خیال کر سکتا ہے، ایک شخص کا تصور کر سکتا ہے جس کا سر انسان کا ہو اور جسم گھوڑے کا، بہر حال اسی قسم کی باتیں جو کبھی مشاہدے میں آئی ہوں یا نہ آئی ہوں، اور بہتر یہ ہے کہ اس قوت کو قوت محرکہ کے ساتھ ملحق سمجھا جائے نہ کہ قوتِ مدرکہ کے ساتھ۔

ان قویٰ کے مستقر طبی تحقیقات کی بنا پر معلوم کئے گئے ہیں، جب ان کے مراکز (تجویفات) میں کوئی آفت نازل ہوتی ہے تو ان چیزوں میں بھی۔ یعنی ادراک وغیرہ میں اختلال پیدا ہوتا ہے۔ نیز (فلاسفہ کا دعویٰ ہے کہ) وہ قوت جس میں حواس خمسہ کے ذریعے صُوَرِ محسوسہ کا انطباع ہوتا ہے، ان صورتوں کو محفوظ رکھتی ہے، اس طرح وہ حاصل ہونے کے بعد باقی رہتی ہیں، اور کوئی چیز کسی چیز کی حفاظت اس قوت سے نہیں کر سکتی جس سے کہ وہ اس کو قبول کرتی ہے جیسے پانی شکل کو قبول کرتا ہے مگر اس کو محفوظ نہیں رکھ سکتا، اور موم بتی کسی شکل کو اپنی رطوبت کی وجہ سے قبول کرتی ہے لیکن برخلاف پانی کے یبوست کی وجہ سے محفوظ کر سکتی ہے۔ لہٰذا محفوظ کرنے والی قوت قبول کرنے والی قوت نہیں، اس لیے اس کو قوتِ حافظہ کہا جاتا ہے۔ اسی طرح معانی کا انطباع قوتِ وہمیہ میں ہوتا ہے، اور اس کی ایک قوت حفاظت کرتی ہے جس کو "ذاکرہ" کہتے ہیں۔ پس باطنی ادراکات، جب ان میں قوتِ متخیلہ کو شامل کیا جائے، پانچ ہوتے ہیں، جیسا کہ ظاہری ادراکات بھی پانچ ہیں۔

قوائے محرکہ کی دو قسمیں ہیں:۔

(ا) محرک اس معنی میں کہ وہ حرکت کی باعث (یعنی بھڑکانے والی) قوت ہے۔

(ب) محرک اس معنی میں کہ حرکت اس کی قوت فاعلیہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔

محرک جو باعث حرکت ہے وہ قوت نزوعیہ شوقیہ ہے، یہ قوت جب اس قوتِ خیالیہ میں (جس کا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں) صورتِ مطلوب، یا صورتِ تفور کا ارتسام کرتی ہے، تو قوتِ محرکہ فاعلہ کو تحریک ہوتی ہے۔ اور اس کے دو شعبے ہیں۔ شعبۂ اول ہے "قوتِ شہوانیہ" یہ وہ قوت ہے جو حرکت پر اُکساتی ہے، جس سے کوئی متخیلہ شے جو ضروری یا نافع ہو نزدیک کی جاتی ہے۔ اس کا مقصد طلب لذت ہے۔

شعبۂ دوم ہے "قوتِ غضبیہ" یہ وہ قوت ہے جو حرکت پر اُکساتی ہے جس سے کوئی متخیلہ شے دفع کی جاتی ہے، جو ضرر رساں یا موجبِ فساد سمجھی جاتی ہو۔ اس کا مقصد طلبِ تفوق و برتری ہے اور اسی قوت سے تمام قویٰ میں اجماع کامل حاصل ہوتا ہے

جس کا نتیجہ فعلِ ارادی ہے۔

رہی قوتِ محرکہ جو فاعلہ ہے، تو یہ وہ قوت ہے جو اعصاب و عضلات میں پھیل جاتی ہے اور اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عضلات میں تشنج پیدا کرتی ہے، اوتاد و رباطات کو جو اعضا سے متصل ہوتے ہیں اس سمت پر کھینچتی ہے جس میں قوت متمکن ہوتی ہے، یا اُن کو طول میں ڈھیل دے کر کھینچتی ہے جس سے یہ اوتاد و رباطات خلافِ سمت کھنچنے لگتے ہیں۔

یہ ہیں نفسِ حیوانیہ کے قویٰ، تفصیل کو نظر انداز کر کے ان کا مجملاً ذکر کیا گیا۔

نفسِ عاقلہ انسانی: اس کو "ناطقہ" بھی کہتے ہیں، ناطقہ سے مُراد ہے عاقلہ، کیونکہ نطق (گفتگو) ظاہری اعتبار سے عقل کا مخصوص ترین ثمرہ ہے، اسی لیے اس کی نسبت عقل کی طرف کی جاتی ہے۔

اس کی دو قوتیں ہیں:۔ ایک قوت عاملہ دوسری قوت عالمہ، دونوں کو عقلی کہا جاتا ہے، لیکن یہ صرف نام ہی میں مشترک ہوتے ہیں۔

قوت عاملہ:۔ یہ بدن انسانی کی قوتِ محرکہ کا نام ہے جو انسان کے بدن کو ان افعال پر اُکساتی ہے جن میں ترتیب پائی جاتی ہے، اور جن کی ترتیب اس رویتِ خاص کا نتیجہ ہے جو انسان کی خصوصیت خاصہ ہے۔

قوت عالمہ:۔ قوت نظری کہلاتی ہے، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ حقائق معقولات کا ادراک کرتی ہے، جو مادہ، مکان اور جہت سے مجرد ہوتی ہیں، اور جنھیں "قضایائے کلیہ" کہتے ہیں، اور علم کلام کی اصطلاح میں انھیں "احوال و وجوہ" اور فلسفی انھیں "کلیات مجردہ" کہتے ہیں۔

بس یہ دو قوتیں دو نسبتوں کا لحاظ کرتے ہوئے رُوح میں پائی جاتی ہیں: قوت نظری کی نسبت ملائکہ کی طرف ہے، جہاں سے رُوح تکمیل انسانیت کے لیے علوم حقیقیہ حاصل کرتی رہتی ہے۔ ضروری ہے کہ یہ قوت جہتِ فوق سے دائمی طور پر انفعال پذیر ہوتی رہے۔

قوتِ عملی کی نسبت، اسفل کی طرف ہے، وہ ہے جہت بدن اور اس کا انتظام اور اصلاح اخلاق، تکمیل انسانیت کے لئے چاہیے کہ یہ قوت تمام قوائے بدنی پر غالب رہے، اور تمام قویٰ اس کی تادیب سے اثر پذیر رہیں اور مقہور رہیں۔ قوائے بدنیہ نہ کہ قوت عملی کو اثرات کے قبول کرنے کے لیے منفعل رہنا چاہیئے ورنہ صفات بدنیہ روح میں ایسی انقیادی صورتیں پیدا کر دیں گی جو رذائل کہلاتی ہیں۔ قوتِ عملی ہی کو غالب رہنا چاہیئے تاکہ نفس میں وہ صورتیں پیدا ہوں جو فضائل کہلاتی ہیں۔

یہ ہے اس تفصیل کا اختصار جو فلاسفہ قوائے حیوانی اور انسانی کے بارے میں پیش کرتے ہیں، البتہ ہم یہاں قوائے نباتی کا ذکر چھوڑ دیتے ہیں کیونکہ وہ ہمارے مقصد کے لیے کار آمد نہیں ہے۔

فلسفیوں کے ان تمام ذکر کردہ امور کا انکار شریعت میں ضروری نہیں ہے، یہ تو مسلمہ امور ہیں جو مشاہدے میں آتے رہتے ہیں، قدرت کے انتظامات میں ان کی حیثیت عادت جاریہ کی سی ہے۔

البتہ ہم یہاں ان کے اس دعوے پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں کہ نفس (روح) کا جوہر قائم ہونا عقلی دلائل سے معلوم کیا جا سکتا ہے، ہمارے اعتراض کی حیثیت یہ نہیں ہے کہ یہ بات خدائے تعالیٰ کی قدرت سے بعید ہے یا شریعت میں اس کے خلاف رائے ہے، بلکہ حشر و نشر کی تفصیل میں ہم بتلائیں گے کہ شریعت ان کی تصدیق کرتی ہے، البتہ ہم ان کے اس دعوے پر معترض ہیں کہ وہ عقلی حیثیت سے قابل ثبوت ہے، اور اس کی معرفت میں شرعی تعلیم سے استغناء ہو سکتا ہے۔

اب ہم یہاں فلاسفہ کے دلائل پیش کرتے ہیں جو ان کے خیال میں کثیر ہیں۔

دلیل اوّل: فلسفی کہتے ہیں کہ علوم عقلی، نفوس انسانی میں حلول کرتے ہیں، یہ لامتناہی نہیں ہوتے، اور ان کی اکائیاں ہوتی ہیں، جو منقسم نہیں ہو سکتیں؛ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ ان کا محل بھی منقسم نہ ہو، لیکن تمام اجسام منقسم ہوتے ہیں لہٰذا ان عقلی علوم کا محل جسم نہیں ہو سکتا۔

شرطا منطق کے اشکال سے اس دعوے کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔ جن میں سے قریب ترین طریقہ یہ ہے کہ

(۱) اگر محل علم جسم منقسم ہو، تو علول کرنے والا علم بھی اس میں منقسم ہوگا۔

(۲) لیکن حلول کرنے والا علم غیر منقسم ہے لہذا محل جسم نہیں، یہ ہے "قیاسی شرطی" جس میں "نقیض تالی" کا استثنا ہوتا ہے، لہذا بالاتفاق "نقیض مقدم" کا نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ پس شکل قیاس کی صحت میں کوئی شک ہو سکتا ہے نہ مقدمات میں، پہلے قضیہ میں یہ کہا گیا ہے کہ ہر منقسم یا قابل انقسام شے میں حلول ہونے والی چیز بھی لامحالہ قابل انقسام ہوتی ہے، اور اگر محل علم کی قسمت پذیری کو فرض کر لیا جائے تو پھر علم کی قسمت پذیری بھی بدیہی اور ناقابل شک ہوگی۔ دوسرے قضیہ میں یہ کہا گیا ہے کہ علم واحد جو آدمی میں حلول کرتا ہے منقسم نہیں ہوتا، کیونکہ اس کو لاالی نہایہ قابل تقسیم سمجھنا محال ہے۔ اگر اس کو کسی خاص حد تک قابل انقسام سمجھا جائے تو وہ ایسی اکائیوں پر مشتمل ہوگا جو مزید منقسم نہیں ہو سکتیں، بہرحال ہم اشیا کو اس طرح جانتے ہیں کہ یہ فرض نہیں کر سکتے کہ اس کے بعض اجزا زائل ہوتے ہیں، اور بعض اجزا باقی رہتے ہیں، کیونکہ اس کے کوئی اجزا نہیں ہوتے۔

اعتراض: اس کے دو مقاموں پر ہے۔

پہلا مقام یہ ہے کہ کہا جا سکتا ہے کہ تم اس شخص کے قول کا کیوں انکار کرتے ہو جو کہتا ہے کہ محل علم جوہر فرد متحیز ہوتا ہے، جو منقسم ہوتا ہے (یہ بات مذہب متکلمین کے موافق ہے) اس کے بعد صرف ایک استبعاد باقی رہ جاتا ہے وہ یہ کہ تمام علوم جوہر فرد میں کیسے حلول کرتے ہیں، اور تمام جواہر جو اس کے گرد چکر لگاتے رہتے ہیں معطل رہ جاتے ہیں، حالانکہ وہ قریب ہی ہوتے ہیں۔

محض استبعاد سے تو فلسفیوں کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا، کیونکہ یہ خود ان کے نظریہ کے خلاف پیش کیا جا سکتا ہے، کہا جا سکتا ہے کہ نفس (روح) شے واحد کیسے ہو سکتی ہے جو نہ کسی جگہ میں آ سکتی ہے نہ اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے نہ وہ داخل بدن ہوتی ہے

نہ خارج بدن اور نہ اس سے متصل ہوتی ہے نہ منفصل؟

مگر ہمارا اعتراض اس مقام پر زیادہ اثر انداز نہیں ہو سکتا کیونکہ جزء لایتجزی کے بارے میں فلسفیوں کی بحث بڑی طویل ہے اور اس بارے میں بہت سے ہندسی دلائل بھی پیش کیے جاتے ہیں، منجملہ ان کے ایک دلیل یہ ہے کہ جو فرد جب دو جوہروں کے درمیان ہوتا ہے تو کیا اس کے دونوں کناروں میں سے ایک کنارہ دوسرے عین کنارے سے ملاقی ہوتا ہے؟ دوسرا عین کنارہ وہ ہے جو کہ دوسرے سے ملاقی ہوتا ہے یا اس کے غیر سے ملاقی ہوتا ہے؟ اگر اس کے عین سے ملاقی ہوتا ہے تو وہ محال ہے، کیونکہ اس سے دونوں کناروں کا انتقار لازم ہوتا ہے، کیونکہ ملاقی کا ملاقی بھی ملاقی ہوتا ہے جو اس سے ملاقی ہوتا ہے اگر وہ اس کا غیر ہے تو اس میں تعدد و انقسام ثابت ہوتا ہے اور یہ شعبہ وہ ہے جس کا حل بہت طویل ہے، ہم اس پر غور کرنے پہ مجبور نہیں، اس لیے ہم دوسرے مقام کی طرف آتے ہیں۔

دوسرا مقام: ہم کہتے ہیں کہ تمہارا یہ دعویٰ کہ جسم میں ہر حلول ہونے والی شے کا قابل انقسام ہونا لازم ہے خود تمہارے اس نظریے کی بنا پر باطل ہے۔ تم کہتے ہو کہ (مثلاً) بکری کے دماغ میں بھیڑیے کی عداوت کے متعلق جو قوتِ وہمیہ ہوتی ہے شے واحد کے حکم میں ہے، اس کی تقسیم کا تصور نہیں ہو سکتا، کیونکہ عداوت کے اجزا نہیں ہوتے کہ بعض اجزا کے ادراک اور بعض اجزا کے زوال کو فرض کیا جا سکے، حالانکہ تمہارے نزدیک قوت جسمانی میں اس کا ادراک ثابت ہے، کیونکہ نفس بہائم اجسام میں منطبع ہے جو موت کے بعد باقی نہیں رہتا، اس پر سب کا اتفاق ہے، اگر فلاسفہ کے لیے یہ ممکن ہے کہ حواس خمسہ، حسِ مشترک اور قوت حافظہ صور کے مدرکات میں انقسام کے فرض کو مجبوراً مان لیں، تو ان کے لیے ان معانی کے انقسام کا فرض کرنا جن کا مادے میں ہونا شرط نہیں ہے، ممکن نہ ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ بکری مطلق عداوت کا، جو مجرد عن المادہ ہو، ادراک نہیں کرتی بلکہ معین و مشخص بھیڑیے کی عداوت کا ادراک کرتی ہے، اور قوت عاقلہ حقائق مجرد

عن المادتہ وعن الاشخاص کا ادراک کرتی ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ بکری بھیڑیئے کے رنگ اور شکل کا پھر عداوت کا ادراک کرتی ہے، اگر رنگ قوت باصرہ میں منطبع ہونے والی شئے ہے، تو ایسی ہی شکل بھی ہے، اگر یہ دونوں محل بصارت کے انقسام کے ساتھ منقسم ہو جاتے ہیں تو سوال ہوتا ہے کہ عداوت کا وہ کس چیز کے ذریعے ادراک کرتی ہے؟ اگر کہو کہ جسم کے ذریعے تو ادراک بھی منقسم ہوگا، تو یہ منقسم ادراک کس چیز کا ادراک ہوگا؟ کیا وہ ایک جز عداوت کا ادراک ہوگا؟ تو عداوت کا جز کیسے پیدا ہوا؟ یا پھر ہر جز نے عداوت کے کل کا ادراک کیا؟ تو پھر عداوت کئی بار معلوم ہونے والی شئے ثابت ہوئی، کیونکہ انقسام محل کے ہر جز میں اس کے ادراک کا ثبوت ملتا ہے؟

یہ ہے ان کی دلیل میں شک پیدا کرنے والا شبہ جس کا حل ضروری ہے۔

اگر کہا جائے کہ یہ مناقضہ معقولات میں ہے، اور معقولات کا مناقضہ نہیں ہو سکتا (یعنی وہ ٹوٹتے نہیں) جب تم دونوں مقدموں میں شک نہ کر سکے کہ علم واحد منقسم نہیں ہوتا، اور جو منقسم نہیں ہو سکتا وہ جسم منقسم میں اقامت نہیں کر سکتا تو تم کو نتیجے میں بھی شک نہیں کرنا چاہیے۔

جواب یہ ہے کہ یہ کتاب جو ہم نے تصنیف کی ہے وہ محض تمہارے بیانات میں تناقض و فساد ظاہر کرنے کے لیے کی ہے اور یہ بات تمہاری بحث کے کسی ایک شق کے فساد سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، خواہ وہ نفس ناطقہ کے متعلق تمہارا نظریہ ہو یا قوت وہمیہ کے متعلق۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ یہ مناقضہ ظاہر کرتا ہے کہ فلاسفہ قیاس میں مقام تلبیس سے غافل رہے ہیں، اور شاید مقام التباس میں ان کا یہ قول ہے کہ "علم جسم میں اسی طرح منطبع ہوتا ہے، جس طرح رنگین چیز میں رنگ، اور رنگ کی حالت یہ ہے کہ رنگین شئے کے تجزیہ وانقسام سے اس کا بھی تجزیہ ہو سکتا ہے، لہذا علم کا بھی تجزیہ ہو سکتا ہے، جب اس کے محل کا تجزیہ ہو، بہر حال خلل لفظ انطباع سے پڑ رہا ہے، ممکن ہے کہ علم کی نسبت اس کے

محل کی طرف ایسی نہ ہو جیسے کہ رنگ کی نسبت رنگین چیز کی طرف کہ وہ اس پر پھیل جاوے، یا اس میں منطبع ہو جائے، اور اس کے اطراف و جوانب میں منتشر ہو جانے اور اس کے منقسم ہونے سے وہ بھی منقسم ہو جائے، بلکہ غالباً علم کی نسبت اس کے محل کے ساتھ دوسری طرح کی ہے جس میں انقسام ممکن نہیں، محل علم کا تجزیہ ہو بھی تو اس کا تجزیہ نہیں ہو سکتا، اس کی نسبت اس کے محل کی طرف ایسی ہی سمجھنی چاہئے، جیسے ادراک عداوت کی نسبت جسم کی طرف، اوصاف کی نسبت جو ان کے محل کی طرف ہوتی ہے ان کا بیان کرنا ایک فن میں محصور نہیں ہو سکتا، اور نہ ان کے متعلق ہمارے تفصیلی معلومات مطلقاً قابل بھروسہ ہوتے ہیں۔ لہذا ان کے متعلق ہمارے احکام اس وقت تک ناقابل بھروسہ ہوں گے، جب تک کہ ہمیں ان کی نسبت کی تفصیلات کا کامل علم حاصل نہ ہو جائے۔

خلاصہ یہ کہ اس امر سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ فلسفیوں نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ ظنیات کی تقویت کے لیے فائدہ مند ہو سکتا ہے مگر ان کا یقینی بنیادوں پر علم ہونا صحیح نہیں مانا جا سکتا کہ اس میں غلطی کا یا لغزش کا امکان نہ ہو۔

دوسری دلیل: فلاسفہ کہتے ہیں کہ اگر معلوم واحد عقلی (یعنی مجرد عن المواد) کے متعلق علم مادے میں اس طرح منطبع ہو سکتا ہے جیسے اعراض کا انطباع جواہر جسمانیہ میں، تو اس کا انقسام بھی انقسام جسم کی وجہ سے بالضرورت لازم ہوگا، گو اس میں منطبع نہ ہو، اور نہ اس پر پھیلا ہوا ہو، اگر لفظ انطباع خراب لگے تو دوسرا لفظ اختیار کیا جا سکتا ہے۔ تو ہم دریافت کریں گے کہ کیا علم کی اپنے عالم کی طرف نسبت ہوتی ہے یا نہیں؟ نسبت کا مقرر نہ کرنا تو محال ہے، کیونکہ اگر اس کے ساتھ نسبت قرار نہ دی جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کا اس کے متعلق عالم ہونا اس کے متعلق غیر عالم ہونے سے بہتر کیوں ہوا؟ اگر اس کے ساتھ نسبت ہو تو یہ تین اقسام سے خالی نہیں۔

(۱) یا تو نسبت اجزاء محل میں سے ہر جز کے ساتھ ہوگی۔

(۲) یا بعض اجزا کے ساتھ بعض اجزا کو چھوڑ کر ہوگی۔

(۳) یا کسی بھی جز کے ساتھ نسبت نہ ہو گی۔

یہ کہنا تو باطل ہو گا کہ کسی بھی جز کے ساتھ نسبت نہیں، کیونکہ جب اکائیوں کے ساتھ نسبت نہ ہو گی تو مجموعے کے ساتھ بھی نہ ہو گی، کیونکہ برعکس اجزا کا مجموعہ بھی برعکس ہو گا، اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ کل کے بعض اجزا کے ساتھ نسبت ہے کیونکہ جس جز کے ساتھ علم کی نسبت نہیں اس کا علم سے کوئی تعلق نہ ہو گا، اور اس کی طرف ہمارا روئے سخن بھی نہیں۔ اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ ہر جز مفروض کی ذاتِ علم کی طرف نسبت ہے، کیونکہ اگر نسبت ذاتِ علم کی طرف کاملاً ہو گی تو اجزا میں سے ہر ایک کا معلوم، معلوم کا جز و نہیں ہو گا، بلکہ کل معلوم ہو گا، لہٰذا امر مفہوم بار بار مانا جائے گا اور اس کی غیر متناہی مقدار لازم آئے گی، اور اگر ہر جز کے لیے دوسری نسبت ہو گی جو اس نسبت کے سوا ہو گی جو ذاتِ علم کی طرف دوسرے جز کو ہے تو اس وقت ذاتِ علم معنی میں منقسم ہو گا۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ معلوم واحد کا علم ہر اعتبار سے معنی میں منقسم نہیں ہوتا اور اگر ہر ایک جز کی نسبت ذات علم کے کسی شے کی طرف ہو گی جو اس کی طرف نسبت آخر کے سوا ہو گی، تو ذاتِ علم کا انقسام اس طریقے سے ظاہر ہے اور وہ محال ہے۔

اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ حواسِ خمسہ کے محسوسات منطبعہ صُوَرِ جزئیہ منقسمہ کی صرف مثالیں ہوتی ہیں، کیونکہ ادراک کے معنی ہیں نفسِ مدرک میں مثالِ مدرَک (یعنی جس چیز کا ادراک کیا جاتا ہے) کا حصول اور مثالِ محسوس کے ہر جز کے لیے آلہ جسمانیہ کے جز کی طرف نسبت ہو گی۔

اس پر ہمارا اعتراض وہی ہے جس کا اوپر ذکر ہوا، صرف لفظ انطباع کو لفظ نسبت سے تبدیل کر دینا شبہ کو ساقط نہیں کرتا بکری کی قوت وہمیہ میں بھیڑیئے کی عداوت کے متعلق جو کچھ بھی منطبع ہوتا ہے (جس کا کہ انھوں نے ذکر کیا ہے) وہ لامحالہ ادراک ہی ہے اور اس ادراک کو بکری کی طرف نسبت ہے، اور اس نسبت کا اسی طرح تعین ہوتا ہے جس طرح کہ تم نے ذکر کیا ہے۔ پس عداوت کوئی امر مقدر یا مقداری کمیت

رکھنے والا جسم نہیں کہ اس کی مثال جسم مقدر میں منطبع اور اس عداوت کے اجزا اس مثال کے اجزا کی طرف منسوب ہوتے ہیں، اور بھیڑیئے کی شکل کا مقدر ہونا کافی نہیں ہوتا، کیونکہ بکری اس کی شکل کے سوا کسی اور چیز کا ادراک کرتی ہے، اور وہ ہے مخالفت و عداوت، اور یہ عداوت جو شکل کے علاوہ ہے کوئی مقدار یا کمیت نہیں رکھتی، تاہم بکری نے اس کا جسم مقدر ہی کے ذریعے ادراک کیا ہے، لہذا یہ دلیل بھی گزشتہ دلیل کی طرح مشکوک ہو جاتی ہے۔

اگر کوئی کہے کہ تم ان دلائل کی تردید اس طرح کیوں نہیں کرتے کہ علم ایک ناقابل تجزیہ جوہر متحیز یعنی جوہر فرد میں پایا جاتا ہے؟

تو ہم کہتے ہیں کہ جوہر فرد کے بارے میں بحث امور ہندسیہ سے متعلق ہوتی ہے اور جوہر فرد کی توجیہ کے لیے طویل بحث درکار ہے، پھر اس سے بھی اشکال کا دفعیہ نہیں ہوتا، اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ جوہر فرد میں قدرت، اور ارادہ دونوں ہوں اور انسان کو تو فعل میسر ہے، اور یہ بغیر قدرت اور ارادہ کے متصور نہیں ہوتا، اور نہ ارادہ کا تصور بغیر علم کے ہو سکتا ہے، اور لکھنے کی قدرت ہاتھ میں اور انگلیوں میں ہوتی ہے، مگر اس کا علم تو ہاتھ میں نہیں ہوتا، کیونکہ ہاتھ کاٹ ڈالنے سے علم زائل نہیں ہوتا، اور نہ ارادہ ہاتھ میں ہوتا ہے، کیونکہ لکھنے والا ممکن ہے کہ ہاتھ کے مفلوج ہونے پر بھی لکھنے کا ارادہ کرے۔ گو لکھنا اس کے لیے دشوار ہو تو یہ عدم ارادے کی وجہ سے تو نہیں بلکہ عدم قدرت کی وجہ سے ہے۔

تیسری دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ اگر علم جسم کے کسی جز میں ہو تو اس کا عالم بھی جز ہوگا، دوسرے تمام اجزائے انسانی کے برخلاف حالانکہ عالم تو انسان کو کہا جاتا ہے، اور عالمیت مجموعی طور پر اس کی صفت ہوتی ہے نہ کہ اس کے اندر کسی محل مخصوص کی۔

یہ ایک احمقانہ بات ہے کیونکہ انسان دیکھنے والا، سننے والا، اور چکھنے والا بھی کہلایا جاتا ہے، ایسا ہی ایک چار پائے میں بھی یہ صفات ہوتی ہیں، تو یہ اس بات

پر دلیل نہیں ہے کہ محسوسات جسم میں نہیں ہوتے، بلکہ یہ تو ایک قسم کا محاورہ ہے جیسے کہتے ہیں کہ فلاں شخص بغداد میں ہے، حالانکہ وہ شخص شہر بغداد کے ایک جزہی میں ہوگا نہ کہ پورے شہر میں، لیکن پورے شہر کی طرف اس کو نسبت دی جاتی ہے۔

چوتھی دلیل: اگر علم قلب اور دماغ کے کسی جزو میں حلول کرتا ہے تو جہل کا جو اس کی ضد ہے قلب دماغ کے کسی دوسرے جز میں قیام ہونا چاہیئے، اس سے انسان ایک وقت میں ایک ہی چیز کا عالم بھی ہوگا اور جاہل بھی، جب یہ محال ہے تو ظاہر ہوا کہ محل جہل ہی محل علم ہے، اور یہ محل واحد ہے جس میں اجتماعِ ضدین محال ہوگا، اگر علم منقسم ہوتا تو جہل کا قیام ایک حصے میں، اور علم کا قیام ایک دوسرے حصے میں محال نہ ہوتا، کیونکہ کوئی شے جب ایک محل میں ہو تو دوسرے محل میں اس کی ضد اس کی مخالفت نہیں کرسکتی۔ جیساکہ گھوڑے میں ابلق پن کا اجتماع ہوسکتا ہے، یا ایک آنکھ میں سیاہی اور سفیدی کا اجتماع ہوسکتا ہے، کیونکہ یہ اپنی اپنی جگہ پر ہوتی ہیں۔

اور یہ بات حواس میں لازم نہیں ہے، کیونکہ ان کے ادراکات کی کوئی ضد نہیں ہوتی ہم کبھی ادراک کرتے ہیں اور کبھی نہیں کرتے، اور ان دونوں حالتوں کے درمیان سوائے تقابل وجود و عدم کے اور کچھ نہیں ہے۔ اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ وہی شخص اپنے بعض اجزا سے مثلاً آنکھ اور کان سے تو ادراک کررہا ہے اور تمام جسم سے ادراک نہیں کررہا ہے، تو اس بیان سے کوئی تناقض نہیں ہوتا۔ اور تمھارا یہ قول کافی نہیں ہوسکتا کہ عالمیت جاہلیت کی ضد ہے، اور حکم عام تمام بدن کے لیے ہے، کیونکہ یہ محال ہوگا کہ حکم کا اطلاق غیر محل علت پر ہو، پس عالم وہی محل ہے جس میں علم کا قیام ہوا ہے، اگر اسم کا اطلاق مجموعے پر ہوا ہے تو وہ مجازی طور پر ہے جیسا کہ کہا جائے کہ وہ شخص بغداد میں ہے حالانکہ وہ بغداد کے ایک حصے میں ہے، اور جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ بینا ہے، اگرچہ کہ ہم بالضرورت جانتے ہیں کہ دیکھنے کا حکم پاؤں یا ہاتھ کے لیے ثابت نہیں کیا جاتا، بلکہ صرف آنکھ کے لیے مختص ہے، اور احکام کا تضاد علتوں کے تضاد کی طرح ہے، احکام تو محل علل ہی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

یہ کہنے سے بھی اس دعوے کی تردید نہیں ہوتی کہ قبول علم وجہل کے لیے انسان میں محل ایک ہی ہے اور علم وجہل اسی میں متضاد طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ آپ کے نزدیک ہر وہ جسم جس میں حیات ہو، قابل علم وجہل ہے، اور حیات کے سوا اس کے لیے کوئی دوسری شرط نہیں بتلائی گئی ہے، اور تمام اجزا آپ کے نزدیک قبول علم میں ایک ہی نہج پر ہیں۔

اعتراض: آپ کا یہی دعویٰ شہوت وشوق وارادے کے بارے میں آپ کے نظریئے پر منقلب ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ چیزیں بہائم اور انسان، دونوں میں موجود ہیں اور وہ ایسی معانی ہیں جو جسم میں منطبع ہوتی ہیں پھر یہ تو محال ہے کہ جس چیز سے رغبت کی جاتی ہے اسی سے نفرت بھی کی جائے۔ اس سے نفرت ورغبت ایک ہی چیز میں اس طرح جمع ہو جائے گی کہ رغبت کا محل ایک ہو اور نفرت کا محل دوسرا، لیکن یہ بات اس چیز پر دلیل نہیں کہ نفرت وشوق اجسام میں حلول نہیں کرتے، ان کا اجتماع اس لیے محال ہے کہ یہ قوی گو کثیر التعداد ہیں اور مختلف (عضوی) آلات پر منقسم، مگر ان کے لیے ایک ہی مرکز رابطہ کا کام دیتا ہے، اور وہ ہے نفس جو بہائم اور انسان دونوں میں پایا جاتا ہے۔ جب وہ اپنے مرکز سے متحد ہو جاتے ہیں تو نفس کی طرف نسبت کرتے ہوئے اضافات متناقضہ کا پایا جانا محال ہوتا ہے، لیکن یہ اس امر پر دلیل نہیں کہ نفس جسم میں منطبع نہیں ہوتا، جیسا کہ بہائم میں ہوتا ہے۔

پانچویں دلیل: فلاسفہ کہتے ہیں کہ اگر عقل معقول کا آلۂ جسمانی کے ذریعے ادراک کرتی تو وہ اپنے آپ کو نہیں جانتی، لیکن تالی محال ہے، کیونکہ وہ اپنے آپ کو جانتی ہے، اس لیے مقدم بھی محال ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ مسلم ہے کہ "استثنا نقیض تالی" کا نتیجہ "نقیض مقدم" ہوتا ہے مگر اس وقت جبکہ تالی ومقدم کا لزوم ثابت ہو، لیکن تمھاری دلیل میں یہ واضح نہیں کہ ان دو میں کوئی لزوم ہے۔ تم اس کو کس طرح ثابت کرو گے؟

اگر کہا جائے کہ اس پر دلیل یہ ہے کہ فعل بصارت اگر جسم میں نہ ہوتا تو اس کا

تعلق باصرہ سے نہ ہوتا، یعنی بینائی نظر نہیں آتی جیسے شنوائی سنی نہیں جاتی، ایسا ہی دوسرے حواس کے متعلق کہا جا سکتا ہے، اسی طرح اگر عقل بھی جسمانی آلہ کی مدد سے ادراک کرتی تو اپنے آپ کا ادراک نہیں کر سکتی، حالانکہ عقل جیسا کہ دوسرے کا ادراک کرتی ہے اپنے آپ کا بھی کرتی ہے، ہم میں سے ہر شخص جس طرح اپنے آپ کو جان سکتا ہے دوسرے کو بھی جان سکتا ہے، اور ہم جانتے ہیں کہ ہم اپنے آپ کو جانتے ہیں، اور دوسروں کو بھی جانتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ دعویٰ دو وجوہ کی بنا پر باطل ہے۔

(الف) ہمارے نزدیک جائز ہے کہ فعل بصارت اپنے آپ سے بھی متعلق ہو، اس طرح کہ وہ دوسرے کو بھی دکھلائے اپنے آپ کو دکھلائے، جیسا کہ ایک شخص کا علم، علم لغیرہ بھی ہو سکتا ہے، اور علم لنفسہ بھی ہو سکتا ہے، گو عادت جاریہ اس کے خلاف ہے، لیکن خرقِ عادت ہمارے نزدیک جائز ہے۔

(ب) ہماری دوسری دلیل اور زیادہ قوی ہے۔ اس چیز کو ہم حواس میں تسلیم کرتے ہیں، لیکن آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ یہ کیوں جائز رکھتے ہیں کہ یہ بات جب بعض حواس میں ناممکن خیال کی جاتی ہے تو سب کے لیے ناممکن خیال کی جائے؟ ذہنی ادراک کی صورت کو حواس کے علم سے الگ کرنا بعید از قیاس کیوں ہے، گو جسمانی حیثیت سے وہ دیگر حواس کے ساتھ مشترک ماہیت رکھتی ہے؟ واقعتہ حس بصر و لمس بعض باتوں میں اختلاف رکھتے ہیں، مثلاً حس لمس کو ادراک کا فائدہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ ملموس کا آلۂ لامسہ سے اتصال نہ ہو، ایسا ہی حال حس ذوق کا ہے، اور حس بصر کا حال اس سے مختلف ہے، اس میں انفصال شرط ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص اپنی پلکیں بند کر لے تو وہ پلکوں کا رنگ دیکھ نہ سکے گا، کیونکہ وہ اس سے دور نہیں ہیں، بصر و لمس میں یہ اختلاف، جسم کی طرف اُن حواس کے احتیاج میں اختلاف کا موجب نہیں ہو سکتا، لہذا کوئی بعید نہیں کہ حواس جسمانی کے اندر کوئی چیز ایسی بھی ہو جسے "عقل" کہا جا سکتا ہے، اور وہ سب حواس سے اس بارے میں مختلف ہو، اور

وہ اپنے آپ کو جان سکتی ہو،

چھٹی دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ اگر عقل آلہ جسمانی کے ذریعے ادراک کرتی جیسا کہ حاسۂ بصر کرتا ہے، تو وہ کسی دوسرے حاسہ کی طرح اپنے آلہ کا ادراک نہیں کر سکتی، لیکن وہ دماغ، اور قلب یا کسی بھی شئے کا جو اس کا آلہ بھی جا سکتی ہے ادراک کر لیتی ہے، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا نہ کوئی آلہ ہے اور نہ محل، ورنہ وہ اس کا ادراک نہ کر سکتی۔

اعتراض: اس پر اسی طریقے سے اعتراض کیا جا سکتا ہے جس طرح کہ سابقہ دلیل پر کیا گیا، ہم کہتے ہیں کہ عجب نہیں حس بصارت بھی اپنے محل کا ادراک کرتی ہو، گو یہاں عادتِ جاریہ کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ یا پھر ہم یہ پوچھ سکتے ہیں کہ (جیسا کہ سابقہ دلیل میں پوچھا گیا تھا) کہ اس خاصیت میں حواس کا مختلف ہونا محال کیوں ہے، گو وہ جسم میں منطبع ہونے کی حیثیت سے باہم مشترک ہیں؟ اور پھر آپ یہ کیوں کہتے ہیں کہ جو چیز جسم میں قائم ہوتی ہے، وہ اس جسم کا ادراک نہیں کر سکتی؟ "جزئی معین" سے "کلی مرسل" پر آپ کیوں حکم لگاتے ہیں؟ اس طریقہ عمل کا اطلاق تو بالاتفاق معلوم ہو چکا ہے منطق کہتی ہے کہ سبب جزئی، یا جزئیات کثیرہ کے سبب کی بنا پر کلی پر حکم لگایا جانا باطل ہے، مثلاً سمجھا جاتا ہے کہ "ہر حیوان چباتے وقت نیچے کے جبڑوں کو حرکت دیتا ہے" چونکہ اکثر جانوروں کے مشاہدے سے ایسا ہی پایا گیا، لہٰذا یہ نتیجہ اخذ کیا گیا، مگر یہ نتیجہ ہماری اس لاعلمی کی وجہ سے ہے کہ بعض جانور ایسے بھی ہیں جن کی یہ خصوصیت نہیں، مثلاً مگرمچھ چباتے وقت صرف اوپر کے جبڑے کو ہلاتا ہے، اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ فلاسفہ نے استقرا کے ذریعے صرف حواسِ خمسہ ہی کی تحقیق کی ہے اور ان حواس کو ایک خاص صورت پر پا کر انھوں نے کل حواس پر حکم لگایا ہے، ممکن ہے کہ عقل ایک الگ حس ہو اور اس کا تعلق دوسرے حواس سے اسی قسم کا ہے جو مگرمچھ کا دوسرے جانوروں سے ہے، لہٰذا اس نقطۂ نظر سے حواس کو باوجود ان کے جسمانی ہونے کے دو قسم میں تقسیم کرنا پڑے گا۔ ایک وہ جو اپنے محل کا ادراک کرتے ہیں، جیسے حسِ باصرہ، دوسرے وہ جو شئے مدرکہ کا بغیر اتصال کے ادراک نہیں کر سکتے جیسے حسِ ذائقہ و لامسہ۔ بہرحال فلسفی جس چیز کا

ذکر کرتے ہیں وہ مفید ظن تو ہو سکتا ہے مفید یقین نہیں ہو سکتا کہ اس کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ ہمارے دعوے کی بنیاد حواس کا مجرد استقرا نہیں، بلکہ برہان ہے اور وہ یہ کہ اگر قلب و دماغ ہی نفس انسان ہوں تو اس سے ان کا ادراک علیحدہ نہ ہوگا، بلکہ یہ ادراک ہر وقت حاضر و موجود ہوگا، کیونکہ انسان کبھی اپنی ذات کے ادراک سے غافل نہیں ہوتا، کوئی شخص اپنی ذات کو اپنی ذات سے باہر نہیں خیال کرتا، بلکہ اپنی ذات کو اپنے نفس میں ہمیشہ ثابت کرتا ہے مگر انسان جب تک قلب و دماغ کے واقعات کو سن نہ لے یا علم تشریح کے ذریعے دوسرے انسان میں ان کا مشاہدہ نہ کر لے ان کا ادراک کر سکتا ہے، نہ ان کے وجود کا اعتقاد کر سکتا ہے، پس اسی طرح اگر عقل کسی جسم میں حلول کرنے والی ہوتی تو چاہیے یہ تھا کہ جسم کو ہمیشہ پہچانتی ہوتی، یا دوسرے حواس کی طرح نہ جانتی ہوتی، مگر اس کے حق میں دونوں باتیں بھی صحیح نہیں، کیونکہ بعض وقت جسمانی آلہ کا علم ہوتا ہے اور بعض دفعہ نہیں ہوتا۔

اس نکتے کی وضاحت اس طرح کی جاتی ہے کہ کسی محل میں حلول کرنے والا ادراک، اپنے محل کا بھی ادراک کرتا ہے، کیونکہ ان دونوں میں ایک نسبت ہوتی ہے، اور یہ تصور نہیں ہو سکتا کہ حلول کے سوائے اس کی طرف اس کی کوئی نسبت ہوتی ہو، اس لیے محل کا ہمیشہ ادراک ہوگا، اگر یہ نسبت کافی نہیں تو چاہیے کہ ہمیشہ ادراک نہ کرے، کیونکہ یہ تو ناممکن ہے کہ اس کے سوا اس کی طرف کوئی اور نسبت ہو، جیسا کہ وہ اگر اپنے آپ کو جانتی ہوتی، تو بہرحال اور ہمیشہ جانتی ہی ہوتی ہے اور کبھی اس سے غافل نہ ہوتی۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ انسان جب تک کہ اپنے آپ کو جانتا ہے اور اس سے غافل نہیں ہوتا، وہ فقط اپنے جسم و قالب یعنی ڈھانچہ ہی کو جانتا ہے، دل کا نام اور اس کی صورت و شکل اس کے لیے متعین نہیں ہوتی، بلکہ وہ اپنے نفس کو جسمانی حیثیت سے ثابت کرتا ہے، یہاں تک کہ وہ اس کو اپنے کپڑوں یا اپنے گھر کی نسبت سے ثابت کرتا ہے۔

مگر حس نفس کا کہ تم ذکر کر رہے ہو وہ نہ تو گھر کے لیے موزوں ہے نہ کپڑے کیلئے اس کا اثبات اصل جسم کے لیے لازم ہے، اور اس کی غفلت اپنی شکل یا اپنے نام سے ایسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ اس کی غفلت "قوت شامہ" کے محل سے کہ وہ دو زائد لوتھڑے ہیں مقدم دماغ میں، ان کی شکل سر پستان کی سی ہے، اور ہر انسان یہ تو جانتا ہے کہ وہ اپنے کسی حصۂ جسم ہی کے ذریعے بو کا احساس کرتا ہے، لیکن محل ادراک اس کی نظروں میں متشکل یا متعین نہیں ہوتا، اگرچہ کہ وہ اتنا جانتا ہے کہ یہ محل سر کی جانب عقبی حصوں سے زیادہ قریب ہے، اور سر کے مجموعۂ اعضا میں سے ناک کے داخلی حصے کی جانب، کان کے داخلی حصے کی نسبت زیادہ تر نزدیک ہے، ایسے ہی انسان اپنے نفس کے بارے میں بھی جانتا ہے کہ یہ نفس جس کی وجہ سے اس کا قوام ہے اس کا مستقر اس کے قلب و سینے کی جانب ہے، اور وہ اس کے پیر کی نسبت زیادہ قریب ہے، وہ اس کا اندازہ کر سکتا ہے کہ اس کا پیر کٹ بھی جائے تو اس کا نفس باقی رہ سکتا ہے۔ مگر اس کے قلب کے عدم کی صورت میں باقی نہیں رہ سکتا۔ لہذا فلسفیوں کا یہ بیان کہ انسان کبھی جسم سے غافل رہتا ہے اور کبھی نہیں رہتا صحیح نہیں۔

ساتویں دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ آلات جسمانی کے ذریعے ادراک کرنے والے قویٰ پر جب کام کا بوجھ ڈالا جاتا ہے تو لگاتار کام کی وجہ سے وہ تھک جاتے ہیں، کیونکہ تکان موجب فساد مزاج ہوتی ہے۔ اسی طرح ادراک سے تعلق رکھنے والے قویٰ اور جلی امور ان قویٰ میں کمزوری اور خرابی پیدا کر دیتے ہیں، حتیٰ کہ ان کاموں کے بعد وہ کمزور و ضعیف محسوسات کا ادراک بھی نہیں کر سکتے، جیسے بھاری آوازیں کان کے لیے یا تیز روشنی آنکھ کے لیے کہ یہ دونوں ان اعضا میں کمزوری پیدا کر دیتے ہیں، ان کے بعد آدمی مدھم آواز کو بھی مشکل سے سنتا ہے، اور دھیمی روشنی بھی بمشکل برداشت کر سکتا ہے، بلکہ حس ذائقہ میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ تیز مزہ چیز کے چکھنے کے بعد، ہلکے مزے کی چیزوں کا احساس کم ہو جاتا ہے۔

مگر قوت عقلیہ کی حد تک معاملہ برعکس ہے، کیونکہ معقولات میں غور و فکر کی مداومت

اس میں تکان نہیں پیدا کرتی، بلکہ جلی ضروریات کا درک خفی نظریات کے درک پر اس کو قوی بنا دیتا ہے، کمزور نہیں کرتا، گو بعض وقت اس میں تکان سی پیدا کر دیتا ہے، مگر یہ اس کی قوتِ خیالیہ کے استعمال کی وجہ سے ہوتا ہے، پس درحقیقت ضعف آلہ قوتِ خیالیہ میں پیدا ہوتا ہے، جس کے بعد عقل اس سے کام نہیں لیتی۔

(یہ بیان بھی گزشتہ براہین کی طرح ہے، ہم کہتے ہیں کہ عجب نہیں ان امور میں حواس جسمانی مختلف ہوتے ہوں، بعض کے لیے جو چیز ثابت کی جاتی ہے، ضروری نہیں کہ دوسرے کے لیے بھی ثابت کی جا سکے، بلکہ بعید نہیں کہ اجسام میں تفاوت عظیم ہوتا ہو، مثلاً ان میں سے بعض ایسے ہوتے ہیں جو کسی قسم کی حرکت سے کمزور پڑ جاتے ہیں، بعض کسی قسم کی حرکت سے قوی ہو جاتے ہیں، اور کوئی خرابی ان میں پیدا نہیں ہوتی، اگر خرابی کا کوئی اثر ان میں پیدا ہو بھی تو کوئی سبب ایسا پیدا ہوتا ہے جو قوت کی تجدید کر دیتا ہے، اس طرح کہ پھر اس میں کمزوری کا احساس بھی باقی نہیں رہتا۔

یہ سارے مفروضات قطعاً ممکن ہیں، اور یہ ضروری نہیں کہ جو حکم چند پر لگایا جا سکتا ہے اس کو سبھوں کے لیے صحیح سمجھا جائے)

آٹھویں دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ وہ سارے قوی جو اجزائے جسم میں پائے جاتے ہیں چالیس برس کی عمر میں جب نشو و نما موقوف ہو جاتا ہے ضعیف ہونے لگتے ہیں، اس زمانے میں بصارت و سماعت اور دوسرے قوی میں بتدریج ضعف پیدا ہونے لگتا ہے، مگر قوتِ عقلیہ اکثر اعتبار سے اسی زمانے میں قوی ہو جاتی ہے، اس قاعدے کی اس واقعہ سے تردید نہیں ہوتی کہ جسم میں حلول امراض کی وجہ سے اور بڑھاپے میں عقل کے کمزور ہو جانے کی وجہ سے معقولات کا ادراک ممکن نہیں ہوتا، ایک دفعہ جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ بعض وقت ضعف بدن کے باوجود عقلی قوی تیز ہو جاتے ہیں تو اس سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ عقل قائم بنفسہ ہے اور اگر کسی وقت جسم کے اختلال سے عقلی قوت میں خلل پیدا ہو جائے تو یہ لازم نہیں آئے گا کہ عقل جسم کی محتاج ہے، پس عین تالی کے استثنا کا کوئی نتیجہ نہیں ہوتا۔

اس لیے ہم کہتے ہیں۔ کہ

اگر قوت عقلیہ بدن کے ساتھ ہی قائم ہوتی تو ضعف بدن اُسے ہر وقت ضعیف کر سکتا مگر چونکہ تالی محال ہے اس لیے مقدم بھی محال ہے، اور جب ہم کہتے ہیں کہ بعض حالات میں تالی موجود ہے تو ضروری نہیں کہ مقدم بھی موجود ہے۔

اس کی (قوت عقلیہ کے استقلال کی) وجہ یہ ہے کہ نفس کا بذاتہ ایک فعل ہوتا ہے جب وہ کسی اور طرف مصروف نہیں ہوتا، اور نہ کسی جانب اس کو مشغولیت ہوتی ہے عام طور پر اس کے دو مختلف افعال ہوتے ہیں۔

۱۔ فعل بدن کی نسبت سے، اس کی سیاست وتدبر

۲۔ فعل، اس کے مبادی و ذات کی نسبت سے، یعنی ادراک معقولات۔

یہ دونوں افعال باہم مخالف اور ایک دوسرے کے مزاحم ہوتے ہیں، لہذا نفس جب ایک طرف متوجہ رہتا ہے تو دوسری جانب اس کی مصروفیت کم ہو جاتی ہے، دونوں کا جمع کرنا اس کے لیے مشکل ہوتا ہے۔ بدنی مصروفیات جو عقل کی توجہ میں رکاوٹ کا باعث ہوتی ہیں، وہ ہیں احساس، تخیل، شہوت، غضب، خوف، غم والم، اور جب تم معقولات میں غور کرنے لگتے ہو تو اس قسم کی چیزوں کا تعطل ہونے لگتا ہے، بلکہ بعض وقت مجرد حس بھی آلۂ عقل کو کسی قسم کا دھکا پہنچائے یا کسی قسم کی تکلیف دیئے بغیر ادراک معقولات سے مانع ہوتی ہے، ہر صورت میں ادراک معقولات میں ناکامی کا سبب نفس کا ایک کام سے دوسرے کام کی طرف متوجہ ہونا ہے اور اسی لیے عقلی نظرانہ تبصرے کا کام احساس درد یا بیماری یا خوف (کہ وہ بھی ایک قسم کی دماغی بیماری ہے) کے وقت معطل ہونے لگتا ہے۔

افعال نفسی کے ان دونوں جہتوں کی باہمی مزاحمت بعید از قیاس نہیں، کیونکہ جہت واحد کا تعدد مزاحمت کا موجب ہوا ہی کرتا ہے، چنانچہ خوف درد کو بھلا دیتا ہے، غصے کی وجہ شہوت کم ہو جاتی ہے، اور ایک نظری معاملہ کی طرف توجہ کرنے سے دوسرے نظری معاملے کی طرف توجہ کم ہو جاتی ہے۔

اور اس بات کی دلیل کہ جسم میں پیدا ہونے والا مرض محلِ علوم سے متعرض نہیں ہوتا یہ ہے کہ جب آدمی بیماری سے شفایاب ہوتا ہے تو ازسرِنو تحصیلِ علوم کا حاجتمند نہیں ہوتا، اس کی ہیئتِ نفسی حالتِ اولیٰ کی طرف عود کر جاتی ہے، علوم بھی بعینہٖ عود کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں ازسرِنو تعلیم کی ضرورت نہیں پڑتی۔

اعتراض: اس پر یہ ہے کہ قویٰ کی کمی و زیادتی کے بہت سے اسباب ہوتے ہیں جن کا شمار نہیں کیا جاسکتا۔ بعض قویٰ تو ابتدائے عمر میں قوی ہو جاتے ہیں، بعض وسط عمر میں، بعض آخر عمر میں، عقل کا حال بھی ایسا ہی ہے، صرف غالب احوال پر فیصلہ کیا جاتا ہے۔

اور عجب نہیں کہ قوتِ شامّہ اور قوتِ باصرہ میں بھی باہمی اختلاف ہو، جیسے کہ قوتِ شامّہ چالیس سال کے بعد قوی ہو جاتی ہے، اور بینائی کمزور، گو کہ جسم میں اپنے محل کے اعتبار سے دونوں مساوی ہیں، یہی قویٰ حیوانات میں بھی متفاوت ہوتے ہیں چنانچہ سونگھنے کی قوت بعض میں تیز ہوتی ہے تو بعض میں سننے کی قوت، اور بعض میں دیکھنے کی قوت، یہ عموماً مزاجوں کے اختلاف کی بنیاد پر ہوتا ہے جن کا حصر و ضبط ممکن نہیں۔

اور عجب نہیں کہ اشخاص واحوال کے اختلاف کی بنا پر اعضا کے مزاجوں میں اختلاف ہوتا ہو، جس کی بنا پر بعض اسباب عقل سے پہلے بصارت کو ضعیف کر دیتے ہیں کیونکہ بصارت بلحاظ زمانہ عقل سے مقدم ہوتی ہے، انسان ابتدائے زندگی ہی سے دیکھنا شروع کر دیتا ہے، مگر سوچنے کی قوت اس میں پندرہ سال سے پہلے پیدا نہیں ہوتی، بلکہ بعض وقت اس کے لیے اور زیادہ عمر درکار ہوتی ہے، جیسا کہ مختلف اشخاص میں اس کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ شیب (بالوں کا سفید ہونا) سر کے بالوں پر ڈاڑھی کے بالوں کی نسبت جلد طاری ہو جاتا ہے، کیونکہ سر کے بال اصل سے بہت پہلے نمودار ہوتے ہیں۔

ان تمام واقعات پر احتیاط سے غور کرنا چاہیے۔ لیکن اگر محقق ان کا نشان مجاری عادات میں لگانے پر آمادہ نہیں ہوتا تو اس کے لیے یہ ممکن نہیں کہ محض ان ہی کی بنیاد

پر قابل وثوق علم حاصل کر سکے، کیونکہ جہات احتمال جن کی بنا پر قویٰ میں زیادتی یا کمی ہوتی ہے بیشمار ہوتی ہیں، ان میں سے کسی ایک پر بھروسہ کرنا، جیسا کہ فلاسفہ نے کیا ہے یقین کے حصول کا باعث نہیں ہو سکتا۔

نویں دلیل: جسم اور اس کے عوارض انسان کی تشکیل کیسے کر سکتے ہیں؟ ہم دیکھتے ہیں کہ اجسام ہمیشہ تحلیل ہوتے رہتے ہیں، اور غذا کے ذریعے بدل یا تحلّل ہوتا رہتا ہے، مثال کے طور پر ایک نومولود بچے کو لو جو اپنی ماں سے الگ ہو گیا ہے، یہ کچھ زمانہ علیل ہو جاتا ہے اور لاغر ہونے لگتا ہے، پھر تندرست ہو کر موٹا ہو جاتا ہے، اور نشو و نما پانے لگتا ہے، ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ چالیس سال کے بعد اس میں وہ اجزائے جسم باقی نہیں رہے ہیں جو ماں کا دودھ چھوڑتے وقت تھے، بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کا ابتدائے وجود صرف اجزاء منی سے تھا، اور اب اس میں اجزائے منی میں سے کچھ بھی باقی نہیں رہا یہ سب تحلیل اور دوسرے اجزاء سے تبدیل ہو چکے ہیں۔ پس یہ جسم پہلے جسم کا غیر ہے، حالانکہ ہم کہتے ہیں کہ انسان تو وہی انسان ہے، اس کے معلومات بھی جو اس کے ابتدائے عمر میں تھے اب تک باقی رہ سکتے ہیں، حالانکہ اس کے تمام اجزا تبدیل ہو چکے ہیں۔ تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ نفس کا وجود جسم سے الگ اور مستقل پایا جاتا ہے اور جسم اس کا محض آلہ ہے۔

اعتراض: اس پر یہ ہے کہ آپ کا یہ نظریہ چوپایہ جانور اور درخت کے تعلق سے باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ ان کے کبر سنی کی حالت صغیر سنی کے مقابلے میں ویسی ہی ہوتی ہے جو انسان کی ہوتی ہے، اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جانور یا درخت کی مادّی ہستی کے سوا کوئی اور ہستی بھی ہوتی ہے۔ اور فلسفیوں نے علم کے سلسلے میں جو کچھ کہا ہے وہ قوت متخیلہ کے حفظ صُوَر کے نظریے کی بنا پر باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ صورتیں بچپن میں بڑھاپے تک باقی رہتی ہیں، حالانکہ اس مدت میں دماغ کے سارے اجزا بدل جاتے ہیں۔ اگر یہاں پر فلسفی یہ کہیں کہ دماغ کے تمام اجزا نہیں بدل جاتے تو یہی استثنائی حالت قلب کی بھی ماننی پڑے گی، کیونکہ دماغ اور قلب دونوں جسم ہی کے

حصے ہیں، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس صورت میں سارے اجزائے بدن کا بدل جانا کیسے ممکن ہوگا؟ بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ اگر انسان سو برس بھی زندہ رہے تو ضروری ہے کہ نطفے کے اجزا میں سے کچھ نہ کچھ اس میں باقی رہے، سارے اجزا محو نہیں ہوسکتے، تو اس مابقی جزء کے اعتبار ہی سے اس انسان کا حکم ہے، اس کی حالت کسی درخت یا گھوڑے کی حالت سے مختلف نہیں جو اس زمانے میں بھی وہی ہوتا ہے جو اس زمانے میں تھا، تو کثرتِ تحلیل و تبدیل کے باوجود منی کے اجزا اس میں باقی رہ جاتے ہیں۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی برتن میں ایک رطل پانی ڈالا جائے، پھر اس پہ ایک اور رطل ڈال دیا جائے یہاں تک کہ دونوں مل جائیں، پھر اس میں سے ایک رطل پانی نکال لیا جائے، پھر ایک رطل ڈال دیا جائے پھر اس میں سے ایک رطل نکال لیا جائے، اسی طرح ہزار مرتبہ کیا جائے تو اخیر مرتبہ بھی ہم یہ حکم لگا سکیں گے کہ پہلے رطل کے پانی میں سے کچھ نہ کچھ باقی ہے، اور جو بھی اس سے لیا گیا ہے، اس میں پہلے پانی کا کچھ حصہ موجود ہے، کیونکہ وہ دوسرے مرتبہ کے پانی میں موجود تھا، اور تیسرا مرتبہ دوسرے سے قریب ہے، اور چوتھا تیسرے سے قریب ہے، ایسا ہی آخر تک چلے جائیے اور یہ فلاسفہ کے اصول کا ایک جائز نتیجہ ہے، کیونکہ وہ اجسام کے غیر متناہی انقسام کے قائل ہیں۔ پس غذا کا بدن میں داخل ہونا، اور پہلے اجزائے بدن کا تحلیل ہونا، برتن میں پانی کے گرنے اور نکلنے کے مشابہ ہے۔

دسویں دلیل: فلسفی کہتے ہیں کہ قوت عقلیہ ان کلیات عامۂ عقلیہ کا ادراک کرتی ہے جنھیں متکلمین کی اصطلاح میں "احوال" کہتے ہیں، وہ انسان مطلق کا ادراک کرتی ہے، اور حواس ایک معین انسان کا ادراک کرتے ہیں، انسان مطلق وہ معین انسان نہیں جس کا ہم مشاہدہ کرسکتے ہیں۔ شخصیت کا تو مکان مخصوص ہے، اس کا رنگ مخصوص ہے، اس کی مقدار مخصوص ہے، اس کی وضع مخصوص ہے، مگر انسان معقول مطلق ان ساری باتوں سے مجرد ہے۔ اس میں ہر وہ چیز داخل ہے، جس پہ اسم "انسان" کا انطباق ہوتا ہے، گو وہ قابلِ مشاہدہ رنگ، یا مقدار، یا وضع، یا مکان نہیں رکھتا، بلکہ

وہ چیز بھی اس کی شخصیت میں داخل ہو سکتی ہے جس کے وجود کا مستقبل میں امکان ہوتا ہے۔ بلکہ اگر انسان معدوم بھی ہو جائے، تو انسان کی حقیقت ان خواص سے مجرد ہو کر عقل میں باقی رہ سکتی ہے، یہی بات ان جزئی اشیا کے متعلق صحیح ہے جن کا حواس مشاہدہ کرتے ہیں، کیونکہ عقل ان سے اس کی حقیقت کا انتزاع کرتی ہے جو مواد اور اوضاع سے مجرد ہوتی ہے۔ اس کلی حقیقت کے اوصاف کو دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، (۱) اوصاف ذاتی، جیسے درخت اور جانور کے لیے جسمانیت اور انسان کے لیے حیوانیت، (۲) اوصاف عرضی، جیسے رنگ کی سفیدی یا جسم کا طول و عرض، انسان و درخت وغیرہ کے لیے، اس طرح انسان و درخت اور ہر ادراک کردہ شے کی جنسیت پر ذاتی و عرضی ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے، نہ کہ اس جزئی شے پر جس کا حواس مشاہدہ کرتے ہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلی جو تمام قرائن محسوسہ سے مجرد ہوتی ہے عقل کا معروض ہے اور عقل میں ثابت ہے، اور یہ کلی معقول وہ ہے جس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے، نہ اس کی وضع ہوتی ہے نہ مقدار۔۔

اس کلی معقول کا وضع و مادے سے مجرد ہونا (۱) یا تو اس سے ماخوذ کی نسبت سے ہوگا، جو محال ہے کیونکہ جو اس سے ماخوذ ہے، وضع و مکان و مقدار رکھتا ہے (۲) یا پھر آخذ کی نسبت سے یعنی نفس عاقلہ سے، اگر ایسا ہو تو لازم آتا ہے کہ نفس کے لیے نہ تو وضع ہو نہ مقدار ہو، نہ اس کی طرف اشارہ ہو سکے، ورنہ اگر اس کے لیے یہ سب چیزیں ثابت ہوں تو جو چیز کہ اس کے اندر حلول کرتی ہے اس کے لیے بھی ثابت ہوں گے۔

اعتراض: وہ معنی کلی ہی قابل تسلیم نہیں جس کو تم عقل کے اندر حلول کردہ سمجھتے ہو، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ عقل کے اندر بھی وہی چیز حلول کر سکتی ہے جو حواس میں کرتی ہے، البتہ فرق یہ ہے کہ حواس میں کوئی شئے مجموع حلول کرتی ہے تو حس اس کی تفریق یا تفصیل پر قادر نہیں ہو سکتی، مگر عقل تفصیل پر قادر ہو سکتی ہے۔

مگر جب اس کی تفصیل کی جاتی ہے، تو تفصیل شدہ شے، جس کی عقل قرائن سے تجرید کرتی ہے، جزئی ہونے کے اعتبار سے اسی مقرون شے کی طرح ہوتی ہے جس کی قرائن سے تجرید نہیں کی گئی۔ فرق یہ ہے کہ عقل میں جو چیز ثابت ہے وہ معقول اور اس کی امثال کے ساتھ ایک ہی طرح مناسبت رکھتی ہے، اس طرح کہا جائے گا کہ وہ اس معنی میں کلی ہے کہ وہ عقل میں ایک صورت معقول مفرد ہے، جس کا حس نے اولاً ادراک کیا ہے، اور اس صورت کی نسبت اس جنس کی تمام اکائیوں کی طرف ایک سی ہے۔ جیسے اگر کوئی انسان دوسرے انسان کو دیکھے، تو اس کے ذہن میں دوسری ہیئت تو پیدا نہ ہوگی، (سوائے انسان کے) پھر جب وہ ایک گھوڑے کو انسان کے بعد دیکھے تو اس میں دو مختلف صورتیں پیدا ہوں گی۔

یہی واقعہ کبھی مجرد حس میں بھی واقع ہوتا ہے، جب آدمی پانی دیکھتا ہے تو اس کے خیال میں پانی کی صورت آتی ہے۔ پھر اس کے بعد خون کو دیکھتا ہے تو اب دوسری صورت آتی ہے، مگر جب وہ دوسرا پانی دیکھتا ہے تو کوئی نئی صورت نہیں آتی، اس کے برخلاف پانی کی وہی صورت جو اس کے خیال میں منطبع ہوئی ہے پانی کی ہر ایک اکائی کے لیے مثال کا کام دیتی ہے، اس لحاظ سے اس پر کلی کا گمان کیا جا سکتا ہے، اسی طرح جب وہ ایک ہاتھ کو دیکھتا ہے تو اس کے خیال میں اور عقل میں ہاتھ کے اجزا ایک دوسرے کے ساتھ مرتب ہوتے ہیں، جیسے ہتھیلی کا پھیلاؤ، اس پر انگلیوں کا ڈالیوں کی طرح جاؤ، ناخنوں سے انگلیوں پر حد بندی، ایسا ہی ہاتھ کا چھوٹا یا بڑا ہونا، اس کا رنگ، وغیرہ، پھر جب وہ ایک دوسرا ہاتھ دیکھتا ہے جو ہر بات میں پہلے ہاتھ سے مماثلت رکھتا ہے تو کسی دوسری صورت کی تجدید (خیال میں) نہیں ہوتی، بلکہ یہ دوسرا مشاہدہ خیال کے اندر کسی شے جدید کے پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، جیسے کوئی شخص ایک ہی برتن میں دوسرے پانی کو اسی مقدار میں دیکھے، تو کوئی نئی صورت پیدا نہ ہوگی، لیکن جب وہ دوسرا

لہ یعنی شے خارجی جس کا عقل نے ادراک کیا اور اس کی تفصیل کی، مصحح۔

پانی یا دوسرا ہاتھ دیکھتا ہے جو رنگ یا مقدار میں پہلے سے مختلف ہوتا ہے تو دوسرے رنگ اور دوسری مقدار کی صورت تو پیدا ہوگی، مگر کلی حیثیت سے ہاتھ کی دوسری صورت پیدا نہ ہوگی، کیونکہ چھوٹا اور سیاہ فام ہاتھ بڑے اور سفید فام ہاتھ سے وضع اجزا میں مشارکت رکھتا ہے، البتہ رنگ اور مقدار میں اس سے مختلف ہوتا ہے پس چونکہ اصول اوّلیہ میں اس سے مساوات رکھتا ہے، اس لیے اس کی صورت کی تجدید کی ضرورت نہیں پڑتی، کیونکہ یہ صورت بعینہٖ وہی صورت ہے، البتہ جن باتوں میں اختلاف[1] ہوتا ہے ان میں صورت کی تجدید ہوتی ہے۔

پس یہ ہیں معنی کلی کے عقل میں اور حس میں، جب عقل کسی حیوان کے جسم کی صورت کا ادراک کرتی ہے تو وہ جسمیت کے اعتبار سے درخت کے مشاہدے سے کسی نئی صورت کا استفادہ نہیں کرتی، جس طرح دو پانیوں کی صورت کے ادراک کی مثال سے واضح کیا گیا جو ایک ہی وقت میں مدرک ہوتی ہیں، اسی طرح ہر ایک متشابہ امر میں یہ حکم لگایا جاتا ہے، اس سے ایسے کلی کا ثبوت نہیں مل سکتا جس کے لیے اصلاً کوئی وضع نہ ہو۔

رہی یہ بات کہ عقل کبھی ایسی چیز کے ثبوت کا بھی فیصلہ کر سکتی ہے جس کی طرف نہ اشارہ کیا جا سکتا ہے نہ اس کی کوئی وضع ہو سکتی ہے، جیسے وجودِ صانع عالم کے بارے میں اس کا فیصلہ، لیکن یہ خیال کیسے پیدا ہوا کہ عقل کا جسم میں موجود ہونا ناقابلِ تصور ہے؟ پھر اس میں تو یہ جھگڑا الگ پیدا ہو جاتا ہے کہ جو بھی مادے سے الگ ہوگا وہ معقول ہوگا فی نفسہٖ، نہ کہ عقل اور عاقل کا محتاج، رہا ماخوذ عن المواد تو اس کے بارے میں وجہ بیان کر دی گئی ہے۔

---

[1] یعنی رنگ اور مقدار۔ مترجم

مسئلہ (۱۹)

فلاسفہ کے اس قول کا ابطال کہ ارواح انسانی پر وجود کے بعد عدم کا طاری ہونا محال ہے وہ ابدی و سرمدی ہیں جن کی فنا کا تصور نہیں ہو سکتا

اس بارے میں فلاسفہ کی دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل: یہ ہے کہ روح کا عدم تین حالتوں سے خالی نہ ہوگا۔

۱۔ یہ یا تو جسم کی موت کی وجہ سے ہوگا

۲۔ یا اس کے ضد کی وجہ سے ہوگا جو اس پر طاری ہوا ہو۔

۳۔ یا قدرت قادر کی وجہ سے۔

یہ تو باطل ہے کہ روح کا عدم جسم کے موت کی وجہ سے ہو، کیونکہ روح کا کوئی محل تو نہیں، بلکہ جسم اس کا محض ایک آلہ ہے، جس کو وہ بواسطہ قوائے جسمانی استعمال کرتی ہے، اور ظاہر ہے کہ آلہ کی خرابی اس کے استعمال کرنے والے کی خرابی، یا فنا کا سبب نہیں ہو سکتی، اِلّا یہ کہ وہ روح اس میں حلول کی ہو یا منطبع ہوگئی ہو، جیساکہ جانوروں اور قوائے جسمانی کی روحوں کا حال ہے۔

چونکہ روح کو دو فعل حاصل ہیں، ایک بغیر مشارکت جسم کے، دوسرا مشارکت جسم کے ساتھ، لہذا جو فعل کہ مشارکت جسم کے ساتھ ہوتا ہے (یعنی تخیل، احساس شہوت و غضب) وہ لازمی طور پر بدن کے فاسد ہونے کے ساتھ ہی فاسد ہو جاتا ہے، اور اس کی قوت سے یہ بھی قوی ہوتا ہے، لیکن جو فعل کہ بغیر مشارکت جسم کے ہے (یعنی ادراک اُن معقولات کا جو مجرد عن المادہ ہیں) اس کو جسم کی احتیاج نہیں، وہ معقولات کا ادراک بغیر جسم کی مدد کے کرتی ہے، بلکہ بدنی امور میں مشغولیت اس کو معقولات کی طرف توجہ کرنے سے مانع ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ بات واضح ہے کہ

رُوح کا وجود اور اس کے دو افعال میں سے ایک فعل جسم کا محتاج نہیں، لہذا رُوح اپنے قوام میں جسم کی محتاج نہ ہوگی۔

اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ رُوح اپنے ضد کے طاری ہونے کی وجہ سے معدوم ہوجاتی ہے، کیونکہ جواہر کا کوئی ضد نہیں ہوتا، اسی لیے ہم کائنات میں دیکھتے ہیں کہ اعراض و صُور کے سوائے جو اشیا پر پے در پے طاری ہوتے ہیں کچھ معدوم نہیں ہوتا، جیسے صورتِ مائیہ اپنے ضد صورتِ ہوائیہ کی وجہ سے معدوم ہوجاتی ہے، اور مادۂ حیوان اعراض و صور کا محل ہے معدوم نہیں ہوتا، اور ہر جوہر جو کسی محل میں نہ ہو ضد کی وجہ سے اس کے عدم کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ جو چیز محل میں نہ ہو اس کا ضد نہیں ہوسکتا، اضداد وہی ہیں جو پے در پے ایک ہی محل پر طاری ہوتے ہیں۔

اور یہ کہنا بھی باطل ہے کہ قدرت کی وجہ سے روح فنا ہوجاتی ہے، کیونکہ عدم کوئی اثباتی چیز نہیں جس کے وقوع کا تصور قدرت سے ہوسکے (یہ وہی دلائل ہیں جن کا ذکر مسئلہ ابدیت[1] عالم میں ہوچکا ہے، اور اس پر تفصیل سے بحث کر کے ہم نے اس مسئلے کا فیصلہ کر دیا ہے)

اس دلیل پر اعتراض دو طریقے سے ہوتا ہے۔ اوّلاً اس کی بنیاد اس نظریے پر ہے کہ جسم کی موت رُوح کی موت کا باعث نہیں ہوسکتی، کیونکہ رُوح بدن میں حلول نہیں کرتی، اور یہ فلاسفہ کے ہاں مسئلہ اولیٰ کی بنیاد ہے اور یہ ہم بتلا چکے ہیں کہ اس کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا، ثانیاً گو وہ نہیں مانتے کہ رُوح کا جسم میں حلول ہوتا ہے، تاہم یہ بدیہی ہے کہ جسم اور رُوح میں ایک تعلق ضرور ہوتا ہے جس کی وجہ سے رُوح کا وجود بغیر جسم کے وجود کے نہیں ہوسکتا۔ اور یہ وہی مسلک ہے جس کو ابن سینا اور اس کے ہم خیال محققین نے اختیار کیا ہے، وہ افلاطون کے اس قول کا انکار کرتے ہیں کہ رُوح قدیم ہے، اور جسم کے ساتھ اس کو عارضی طور پر مشغولیت ہوتی ہے۔ ان محققین کے مسلک کو اس طرح پیش کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] یعنی اٹھارویں مسئلہ میں جو اس سے ایک نمبر پہلے گزر چکا ہے۔

اجسام کی پیدائش سے پہلے اگر مجموعۂ ارواح ایک ہی روح تھی تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر اس کی تقسیم کیسے ہوئی؟ کیونکہ نہ روح کا کوئی حجم ہوتا ہے، نہ کوئی مقدار کہ تقسیم کو معقول قرار دیا جائے؛ اگر کہا جائے کہ تقسیم نہیں ہوئی تو یہ محال ہے، کیونکہ بالضرورت ہم جانتے ہیں کہ زید کی روح عمرو کی روح سے الگ، اور مستقل روح ہے، اگر دونوں ایک ہوتے تو زید و عمر کے معلومات بھی ایک ہوتے، کیونکہ علم ذات روح کی صفات میں داخل ہے، اور صفات ذاتیہ ذات کے ساتھ ہر نسبت میں موجود ہوتی ہیں، اور اگر کہا جائے کہ ارواح میں کثرت پیدا ہوئی تو سوال ہوتا ہے کہ کس طرح کس بنا پر کثرت پیدا ہوئی؟ کیونکہ نہ مواد کی وجہ سے کثرت ہوسکتی ہے، نہ امکنہ کی وجہ سے، نہ ازمنہ کی وجہ سے، نہ صفات کی وجہ سے، لیکن یہ حالت روح کی جسم کی موت کے بعد نہیں ہوسکتی، کیونکہ خلود روح کے عقیدے کے قائلین کے نزدیک اس وقت ارواح اختلاف صفات کی وجہ سے متکثر ہوجاتی ہیں، کیونکہ اجسام کے ساتھ رہ کر وہ مختلف صفات کی ہیئتیں اختیار کرلیتی ہیں، ان میں سے کوئی دو روحیں متماثل نہیں ہوسکتیں، اخلاق و سیرت کا تفاوت ان میں مختلف ہیئتیں پیدا کردیتا ہے، اور ظاہر ہے کہ سب کے اخلاق ایک جیسے نہیں ہوتے، جیسا کہ ظاہری فطرت ایک جیسی نہیں ہوتی، اگر ایک جیسے ہوں تو پھر زید کے اخلاق اور عمرو کے اخلاق میں اشتباہ ہوجائے گا۔

اس برہان سے روح کا حدوث ثابت کیا جاتا ہے، روح اس وقت پیدا ہوتی ہے جب نطفہ داخل ہوتا ہے، اور جب نطفے کے مزاج میں روح مدبرہ کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوجاتی ہے تو نطفہ اس کو قبول کرلیتا ہے، بعض وقت وہ ایک ہی روح نہیں ہوتی، کیونکہ بعض دفعہ رحم میں نطفے سے دو توام جنین کا حدوث ہوتا ہے، تو ظاہر ہے کہ ان سے ایک نہیں بلکہ دو روحیں متعلق ہوتی ہیں۔ اور یہ روحیں مبداء اول سے بالواسطہ یا بلا واسطہ ظہور میں آتی ہیں، اور اس جسم کی روح اس جسم کی مدبر نہیں ہوتی، نہ اس جسم کی روح اس جسم کی۔ اور یہ خاص تعلق

اس خاص مماثلت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جو ایک مخصوص رُوح کو ایک مخصوص جسم سے ہوتا ہے، اگر ایسا نہ ہو تو توام بچوں میں سے ایک جسم دوسرے کے جسم کی بہ نسبت اس مخصوص رُوح کو قبول کرنے کے لیے زیادہ مستعد نہ ہوتا، کیونکہ دو روحیں معاً پیدا ہوئی ہیں اور دو نطفے قبول تدبیر کے معاً مستعد ہیں، سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک مخصوص رُوح اور مخصوص جسم میں خاص مماثلت کی مخصص کون سی چیز ہے؟ اگر یہ مخصص جسم میں رُوح کا انطباع ہے تو بدن کے باطل ہونے کے ساتھ ہی رُوح بھی باطل ہو جائے گی، اگر اس کے لیے کوئی دوسری وجہ ہے، جس کی بنا پر اس رُوح کا اس جسم کے ساتھ خصوصی تعلق ہے (حتیٰ کہ یہ تعلق روح کے حدوث کے لیے شرط بھی ہے) تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسی چیز کی رُوح کے بقا کے لیے شرط ہونے میں کون سا تعجب ہے؟ لہٰذا جب یہ تعلق منقطع ہو جائے تو نفس بھی معدوم ہو جائے گا، پھر اس کے وجود کا اعادہ اس وقت تک نہ ہوگا جب تک کہ خدائے تعالیٰ بر سبیل بعث و نشور اس کا اعادہ نہ کرے، جیسا کہ شرع میں معاد کے سلسلے میں اس کا ذکر کیا گیا ہے۔

اگر کہا جائے کہ رُوح وجسم کے درمیان جو علاقہ ہے وہ بطریق نزوع طبیعی اور کشش فطری ہے جو اس رُوح میں اس خاص جسم کے ساتھ ودیعت کیا گیا ہے، جس کی وجہ سے وہ دوسرے بدنوں کو چھوڑ کر اسی بدن کے ساتھ کشش و الفت رکھتی ہے، اور اس کو ایک لحظہ کے لیے بھی چھوڑنا نہیں چاہتی، اور اسی کشش فطری کی وجہ سے اس معین و مخصوص بدن میں مقید رہتی ہے اور دوسری طرف اس کی توجہ نہیں ہوتی لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ رُوح میں بھی فساد بدن کی وجہ سے فساد پیدا ہو جائے جس کے تدبیر و انتظام میں اس کو ایک فطری دلچسپی ہوتی ہے، ہاں کبھی یہ دلچسپی جسم سے الگ ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہے، اگر زندگی میں بدن کے ساتھ رُوح کی مشغولیت مستحکم ہو جائے اور یہ استحکام کسر شہوات اور طلب معقولات کی طرف سے اس کی توجہ کو پھیر دے۔ اب یہ دلچسپی رُوح کی اذیت کا باعث ہوتی ہے، کیونکہ رُوح ان آلات سے محروم ہو جاتی ہے جن کے ذریعے وہ اپنی دلچسپی کو باقی رکھتے ہوئے

اپنی مُراد کو حاصل کرنا چاہتی تھی۔
رہا زید کی شخصیت کے لیے اس کے اوّل حدوث ہی میں رُوح زید کا تعین، تو یہ لامحالہ جسم و رُوح کے درمیان سبب و مناسبت کی وجہ سے ہوگا، مثلاً یہ جسم اس روح کے لیے بہ نسبت دوسرے جسم کے زیادہ صلاحیت رکھتا ہوگا، کیونکہ دونوں میں زیادہ مناسبت ہوگی، اس لیے اس کے اختصاص میں زیادہ ترجیح ہوگی، البتہ عقل بشری میں ان مناسبتوں کی خصوصیات دریافت کرنے کی طاقت نہیں ہے، مگر ان تفصیلات سے ہماری لاعلمی کی وجہ سے یہ لازم نہیں آسکتا کہ مخصص کی احتیاج میں شک کیا جائے، نہ اس کی وجہ سے جسم کے فنا ہونے پر روح کی بقا کا مسئلہ مشتبہ ہوسکتا ہے۔
ہمارا جواب یہ ہے کہ چونکہ جسم و روح کی باہمی مناسبت ہماری نظر سے غائب ہوتی ہے، اور چونکہ یہی مناسبت ان کے درمیان خاص تعلق کی مقتضی ہے، لہٰذا بعید نہیں کہ یہ نسبت مجہولہ اس قسم کی ہو کہ روح کی بقا کو جسم کی بقا کا محتاج کر دے، جس کی وجہ سے جسم کا فساد رُوح کے فساد کا باعث ہو، مجہول کی بنا پر تو حکم نہیں لگایا جاسکتا کہ جسم اور روح کے درمیان نسبت کا ہونا ضروری ہے، شاید یہ نسبت وجود رُوح کے لیے ضروری ہو، اور اس نسبت کے معدوم ہوجانے پر روح بھی معدوم ہوجائے، بہرحال فلاسفہ کی وہ دلیل قابل استناد نہیں نظر آتی!
تیسرا اعتراض یہ ہے کہ عجب نہیں یہ کہا جائے کہ قدرت خداوندی کی وجہ سے ارواح معدوم ہوجاتی ہیں، تو ہم اس پر مسئلہ سرمدیت عالم میں بحث کر چکے ہیں۔
چوتھا اعتراض یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ عدم کے ان طریقوں کے سوا کسی اور طریقے کا امکان نہیں، ہم پوچھتے ہیں کہ اس پر تمھاری کیا دلیل ہے کہ کسی شے کا عدم ان تینوں طریقوں کے سوائے متصور نہیں ہوسکتا، جب تمھاری تقسیم نفی و اثبات کے درمیان دائر نہیں تو ممکن ہے کہ ایک چوتھے امکان کا بھی اضافہ کیا جاسکے، ممکن ہے کہ عدم کے لیے چوتھا اور پانچواں طریقہ بھی ہو، تمھارے ذکر کردہ تین طریقوں کے

علاوہ، ان طریقوں کو صرف تین ہی پر منحصر کر دینے کی تو کوئی دلیل نہیں ہے۔

دوسری دلیل: جو بہت زیادہ قوی نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ جوہر پر جو کسی محل میں نہیں ہوتا عدم کا طاری ہونا محال ہے، بالفاظ دیگر بسائط کبھی معدوم نہیں ہو سکتے، اس دلیل سے پہلے تو یہ ثابت کرتا ہے کہ جسم کا معدوم ہونا، روح کے عدم کا سبب نہیں ہو سکتا، اوپر اس پر بحث ہو چکی ہے۔ اس کے بعد یہ بتلاتا ہے کہ کسی دوسرے سبب سے بھی روح کا معدوم ہونا محال ہے، کیونکہ جب کوئی شے کسی سبب سے بھی معدوم ہو سکتی ہو تو گویا اس میں قوت فساد قبل فساد موجود ہے، یعنی امکان عدم سابق علی العدم ہے جس طرح کے کسی حادث پر جب وجود طاری ہوتا ہے تو گویا اس میں امکان وجود ہی کو قوت وجود کا نام دیا جاتا ہے، اور امکان عدم کو قوت فساد کا نام اور جس طرح کہ امکان وجود ایک وصف اضافی ہے جو کسی شے کے بغیر قائم نہیں ہو سکتا (اس کی اضافت ہی سے یہ امکان ہوتا ہے) اسی طرح امکان عدم بھی ہے، اسی لیے کہا گیا ہے کہ ہر حادث کسی سابق مادے کا محتاج ہوتا ہے۔ پس وہ مادہ جس میں قوت وجود ہو طاری ہونے والے وجود کو قبول کرتا ہے تو قابل غیر مقبول ہوگا، لہذا قابل مقبول کے ساتھ (جب وہ اس پر طاری ہوتا ہے) ضرور موجود رہے گا، اور وہ اس کا غیر ہوگا یعنی اس کا وجود اس کے علاوہ ہوگا۔ پس یہی حال قابل عدم کا بھی ہے، ضروری ہے کہ وہ بھی عدم کے طاری ہونے کے وقت موجود رہے، اور اسی کی وجہ سے کوئی چیز معدوم ہو جائے، جیسا کہ وجود کے وقت کوئی چیز موجود ہو گئی تھی، اب جو چیز کہ معدوم ہو گئی ہے، وہ باقی رہنے والی چیز کے علاوہ ہوگی، اور جو چیز کہ باقی ہے وہ وہی ہے جس میں قوت عدم اور اس کا قبول و امکان ہے، جیسا کہ طریان وجود کے وقت جو باقی رہتا ہے، طاری ہونے والے کے علاوہ ہوتا ہے اور وہ وہی ہوتا ہے جس میں طاری ہونے والے کی قبولیت کی قوت ہوتی ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ شے جس پر عدم طاری ہوا ہے مرکب ہو اس شے سے جو معدوم ہو گئی ہے، اور اس شے سے جو عدم کو قبول کرنے والی ہے، اور جو طریان عدم کے ساتھ باقی رہتی ہے (کیونکہ وہی طریان عدم کے پہلے قوت عدم کی حامل رہی ہے) یہ حامل قوت عدم، مادہ ہے،

اور جو معدوم ہوتا ہے وہ صورت ہے۔ لیکن نفس تو ایک بسیط شے ہے، وہ صورت مجردہ عن المادّہ ہے، جس میں کوئی ترکیب نہ ہو، اگر اس میں صورت و مادّے کی ترکیب فرض کی جائے تو ہمیں بحث میں مادّے کو داخل کرنا ہوگا، جو اصل اوّل ہے، کیونکہ جو سلسلہ اس طرح شروع ہوتا ہے لازمی طور پر وہ کسی اصل اوّلین کی طرف منتہی ہوگا۔ اس طرح ہم اس اصل اوّل کے عدم کو محال سمجھتے ہیں، اور اسی کا نام رُوح رکھتے ہیں جس طرح کہ ہم عدم کو مادۂ اجسام کے لیے بھی محال سمجھتے ہیں، کیونکہ وہ ازلی و ابدی ہے، البتہ اس پر صورتیں طاری ہوتی ہیں، اور معدوم ہوجاتی ہیں، اور اس میں طریانِ صور کی قوت اور طریانِ انعدام صور کی قوت موجود ہے، کیونکہ وہ ان دونوں متضاد چیزوں کو علی التسویہ قبول کرتا ہے، اس سے یہ ظاہر ہوگیا کہ ہر موجود ذاتِ منفرد پر عدم کا طاری ہونا محال ہے۔

اس بیان کی تفہیم ایک دوسرے طریقے سے بھی ہوسکتی ہے: کسی شے کی قوت وجود وجودِ شے سے پہلے ہوتی ہے، لہٰذا وہ اس شے کی غیر ہوتی ہے، یہ شے نفسِ قوت وجود نہیں ہوسکتی، اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی تندرست نظر والے شخص کے متعلق کہا جائے کہ وہ ناظر بالقوہ ہے، یعنی اس میں قوتِ نظر ہے، اس کے معنی یہ ہیں دیکھنے کے لیے آنکھ میں جس صفت کا ہونا ضروری ہے وہ موجود ہے۔ اگر دیکھنے میں تاخیر ہو تو تاخیر کی وجہ کسی اور شرط کا فقدان ہوگا، اس طرح سیاہی دکھلانے والی قوت، سیاہی کو بالفعل دکھلانے سے پہلے آنکھ میں موجود ہوگی، جب سیاہی بالفعل نظر آگئی تو اس نظر کے وجود کے وقت سیاہی دکھلانے والی یہ قوت موجود نہ ہوگی، کیونکہ یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ جب کبھی نظر ظہور میں آجائے تو وہ باوجود موجود بالفعل ہونے کے موجود بالقوہ بھی ہے، کیونکہ قوتِ وجود، حاصل بالفعل حقیقتِ وجود کے ساتھ کبھی ضم نہیں ہوسکتی[1]۔

---

[1] اس سے مطلب غالباً یہ ہے کہ جو قوت بطن وجود میں تھی اب پردۂ ظہور پر آگئی تو اُسے باطن میں ہے کہنا غلط ہوگا اس کے نزدیک قوت ایک ہی ہوتی ہے جب وہ ظاہر ہوگئی تو باطن میں تسلیم نہیں کی جاسکتی، بالفعل اور بالقوہ کی قدیم اصطلاح ظاہر و باطن کے جدید معنی میں ہے، یہ نظریہ قدیم ہے دورِ حاضرہ نے اسے بالکل باطل قرار دیا ہے اب ظاہر و باطن کی قوتیں ہر حال میں تسلیم کی جاتی ہیں۔ مترجم

اور جب یہ مقدمہ ثابت ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر شے بسیط معدوم ہو جائے تو وہ امکانِ عدم قبلِ عدم رکھتی ہوگی، کیونکہ بالقوہ سے تو یہی مراد ہے، علاوہ ازیں وہ امکانِ وجود بھی رکھتی ہوگی کیونکہ جس چیز کے عدم کا امکان ہو تو وہ واجب الوجود نہیں ہو سکتی بلکہ ممکن الوجود ہوگی، اور قوتِ وجود کے معنی ہم امکانِ وجود ہی کے لیتے ہیں جس سے یہ لازم آتا ہے کہ کسی شے کے اندر اس کی قوتِ وجود اس کے وجود بالفعل کے حصول کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے، گویا اس کا وجود بالفعل عینِ قوتِ وجود ہے، اور ہم بتلا چکے ہیں کہ قوتِ نظر جو آنکھ میں ہوتی ہے غیرِ نظر ہے، عینِ نظر نہیں، کیونکہ اس سے یہ لازم آتا کہ وہی شے بالفعل بھی ہو اور بالقوہ بھی ہو، یہ دونوں متناقض چیزیں ہیں، بلکہ جب کبھی کوئی شے بالقوہ ہوگی تو بالفعل نہ ہوگی، اور جب کبھی بالفعل ہوگی تو بالقوہ نہ ہوگی، اسی طرح بسیط کے لیے قبلِ عدم قوتِ عدم کا اثبات بحالتِ قوتِ وجود کا اثبات ہوگا، جو محال ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ ساری بحث وہی ہے جس پر ہم تبصرہ کر چکے ہیں اور جو مادہ[1] و عناصر کے حدوث و عدم کے محال ہونے پر کی گئی تھی، مسئلۂ[2] ازلیت و ابدیتِ[3] عالم میں ہم اس کو توڑ چکے ہیں، اور اس تلبیس کا منشا فلاسفہ کا یہ مفروضہ ہے کہ امکان ایسی صفت ہے جو اپنے وجود کے لیے کسی محل کی مقتضی ہوتی ہے اور ہم اس پر کافی اور سیر حاصل بحث کر چکے ہیں، جس کی ہم یہاں تکرار نہیں کر سکتے، مادی جوہر کا دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

۱؎ صفحہ ۲۹ ۔ ۲؎ صفحہ ۸۹ ۔ ۳؎ صفحہ ۸۳ ۔

مسئلہ (۲۰)

حشر بالاجساد، اور اجسام کی طرف ارواح کے عود کرنے، دوزخ و جنّت، حور و قصور وغیرہ کے جسمانی ہونے کے انکار کے ابطال میں، اور اس قول کے ابطال میں کہ یہ تمام باتیں عوام کی تسلّی کے لیے ہیں، ورنہ یہ چیزیں رُوحانی ہیں جو جسمانی عذاب ثواب سے اعلیٰ وارفع ہیں۔

یہ سب تمام مسلمانوں کے اعتقاد کے خلاف ہے، ہم ذیل میں پہلے تو فلسفیوں کے اس قسم کے معتقدات کی تفہیم کر دیتے ہیں، اور پھر ان ساری چیزوں کے خلاف جو اسلام کے مغائر ہیں اپنے اعتراضات پیش کرتے ہیں۔

فلاسفہ کہتے ہیں رُوح موت کے بعد بھی ہمیشہ ہمیشہ کے لیے باقی رہتی ہے، یا تو وہ لذت و سرور کی اس حالت میں رہے گی جس کی بے پناہ شدت کے تصور سے انسانی ادراک عاجز ہے، یہ الم و تکلیف یا تو دائمی ہوگی یا طول زمانہ کے بعد تسکین پذیر ہو جائے گی۔

ان آلام ولذائذ سے متاثر کے مدارج میں انسانی طبقات مختلف ہوتے ہیں، اختلاف بھی ایسا جس کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ دنیوی لذائذ و آلام میں بھی یہ اختلاف پایا جاتا ہے، لذت سرمدی صرف نفوس کاملہ زکیہ کے لیے ہے، اور الم ابدی نفوس ناقصہ کثیفہ کے لیے، الم جو ایک دور کے بعد منقضی ہوتا ہے نفوس کاملہ کثیفہ کے لیے ہے، روح سعادت مطلقہ کو صرف کمال و تزکیہ و طہارت نفس ہی کے ذریعے حاصل کر سکتی ہے۔ کمال علم سے اور طہارت نیک عمل سے حاصل ہوتی ہے،

علم کی احتیاج اس وجہ سے ہے کہ قوتِ عقلیہ کی غذا اور اس کی لذت ہی معقولات کے درک ہی میں ہے، جس طرح کہ قوتِ شہوانیہ کی لذت جنسِ محبوب سے ملاقات میں ہے یا قوتِ باصرہ کی لذت صُوَرِ جمیلہ کے ادراک میں ہے، اور یہی حال دوسرے تمام قویٰ کا ہے۔ روح کے لیے درکِ معقولات سے جو چیز مانع ہوتی ہے، وہ جسم اور مقتضیاتِ جسمانی کے مشاغل و مصروفیات ہیں جو اس کی حسیات و خواہشات کے محور پر گھومتے ہیں۔ معقولات سے عاری رُوح کے لیے ضروری ہے کہ اس لذتِ عظیم کے فوت ہونے پر رنج والم کا احساس کرے، لیکن لذاتِ جسمانی کی ظاہری چمک دمک اُسے اپنی طرف مصروف رکھتی ہے، اور اس کا دل بہلاتی رہتی ہے، جس طرح کہ خوف کی حالت میں کسی جسمانی تکلیف کا احساس نہیں ہوتا، یا دوائے مخدر کے مل لینے سے جسم پر آگ کا اثر نہیں ہوتا مگر یہ دوائے مخدر جو جسم پر لگی ہوتی ہے رُوح سے جسم کے جُدا ہوتے ہی آتشِ رُوحانی اُسے جھلسنے لگتی اور جلانا شروع کر دیتی ہے۔

معقولات کا ادراک کرنے والے نفوس ایک قسم کی لذتِ خفی سے مستفید ہوتے رہتے ہیں، لیکن جسمانی مصروفیات کا لزوم اور شہواتِ نفسانی کا لاینفک پہلو اُس لذتِ خفی کو عظمت کی سطح پر آنے سے مانع رہتا ہے۔ اس کی مثال ایک ایسے مریض کی سی ہوتی ہے جس کی زبان کا ذائقہ تلخ ہو گیا ہو، وہ میٹھی چیز کو بھی پھیکی محسوس کرتا ہو، اور نہایت لذیذ غذا میں بھی بہت کم لذت پاتا ہو، کیونکہ بیماری لذت یابی سے مانع ہوتی ہے۔ دوسری طرف کمالِ علوم سے روشنی حاصل کی ہوئی رُوحیں ہیں جو جب کبھی جسم کا لبادہ اُتار پھینکیں گی، اپنی محبوب غذا کے لذیذ اور پائیدار احساس سے فرحاں و شاداں رہیں گی، ان کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی زبردست بیماری سے شفایاب ہو گیا ہو جس نے اس کو محسوساتِ ظاہری کی لذتوں سے روک رکھا تھا، بس اب بیماری دفع ہو گئی، اور اُسے ہر چیز کا لطف آنے لگا۔ یا اس کی مثال اس عاشق کی سی ہے جو اپنے معشوق کی محبت میں بے چین تھا، مگر کسی بیہوشی یا خمار نے اُسے معشوق سے جُدا کر رکھا تھا، اب اُسے ہوش آ گیا، یا نشہ اُتر گیا، اب وہ

بارگاہ محبوب میں لذّت وصال کا جویا بن کر حاضر ہو جاتا ہے اور اُس کے خوشی کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔

یہ مثال تو حسّی لذتوں کی ہے، جو نہایت حقیر ہوتی ہیں، انھیں رُوحانی و عقلی لذتوں کے ساتھ کیا نسبت، ہاں تفہیم کے لیے اس قسم کی مثالیں دی جا سکتی ہیں، تاکہ تمثیل پسند فہم انسانی ان کی مدد سے عقلی لذات کی پرچھائیں ہی سے مانوس ہو سکے (بقول غالب مرحوم
مقصد ہے ناز و غمزہ ولے گفتگو میں کام ؛ چلتا نہیں ہے دشنہ و خنجر کہے بغیر)

اگر ہم کسی بچے کو یا کسی عنین کو یہ سمجھانا چاہیں کہ لذتِ جماع کیسی ہوتی ہے تو ہمیں بچے کو کسی تخیل کی جو اس کے نزدیک نہایت مرغوب ہو، اور عنین کو کسی کھانے کی جس کو وہ شدّت گرسنگی کے بعد نہایت لذیذ پاتا ہو، مثال دے کر سمجھانا ہوگا تاکہ وہ ممثل بہ کی حقیقی لذّت کی اہمیت کا معمولی سا اندازہ کر سکیں، تاہم انھیں یہ سمجھا دینا ہوگا کہ یہ مثال جو دی جا رہی ہے ممثل بہ کی لذّت کے ساتھ ایک ادنیٰ سی مناسبت بھی نہیں رکھتی اور اس وقت تک حیطۂ ادراک میں نہیں آسکتی جب تک کہ عملی طور پر اس کا احساس نہ کیا جائے۔ یہی کیفیت ہے لذاتِ عقلیہ کی لذاتِ جسمانی کے مقابلے میں۔

لذاتِ عقلیہ کے لذاتِ جسمانی سے اشرف ہونے پر دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی تو یہ کہ فرشتوں کے احوال جانوروں (یعنی درندوں چارپایوں اور سوروں) سے اشرف ہیں حالانکہ انھیں جسمانی لذتیں (جیسے اکل اور مجامعت کی لذتیں) حاصل نہیں ہیں، انھیں صرف لذّت شعور حاصل ہے جس کے حسن و جمال سے وہ مستفید ہوتے رہتے ہیں، اور جس کی خصوصیت یہ ہے کہ حقایق اشیا پر انھیں اطلاع ملتی رہتی ہے، اور صفات میں قرب رب العالمین حاصل ہوتا رہتا ہے، مگر خیال رہے کہ یہ قرب قربِ مکانی نہیں نہ مرتبۂ وجود کا قرب ہے۔ کیونکہ موجودات جو بارگاہِ رب الارباب سے اپنے وجود کی سند لے کر آتے ہیں ان کے لیے ترتیب ہے،

وسائط ہیں، یعنی وہ درجۂ علیا سے بالواسطہ ظہور پذیر ہوتے ہیں نہ کہ براہِ راست ظاہر ہے کہ جو وسائط اس بارگاہ سے قریب ہوں ان کا مرتبہ بلند ہوگا۔

دوسری دلیل یہ کہ بسا اوقات انسان خود بھی عقلی لذتوں کو جسمانی لذتوں پر ترجیح دینے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب کوئی بادشاہ یا سپہ سالار اپنے دشمن پر فتح حاصل کرنا اور بہر صورت اپنے ملک کو بچانا چاہتا ہے تو وہ لذتِ نکاح اور لذتِ طعام پر اپنے فرائضِ حقیقی کو مقدم رکھتا ہے، حتیٰ کہ ایک شطرنج یا چوسر کھیلنے والے کو اپنی کامیابی کی دھن میں سارا سارا دن کھانا کھانے کی بھی فکر نہیں رہتی، حالانکہ اس کی عقلی لذت دوسری عقلی لذتوں کے مقابلے میں نہایت ادنیٰ ہوتی ہے، حشمت و ریاست کے جویا کو بعض وقت عورت کی محبت بھی اپنے مقصد میں سعی و جستجو سے باز نہیں رکھ سکتی، کیونکہ وہ حشمت و ریاست کی لذت کو عقلی و دماغی حیثیت سے جنس مقابل کے ساتھ یکساں خواہش کی بہ نسبت بہت ارفع پاتا ہے؛ اس سے بھی عجیب تر چیز زندگی کی محبت کو خیرباد کہہ دینا ہے، ایک بہادر سپاہی میدانِ جنگ میں کسی مقصد کے پیشِ نظر سر تن کی بازی لگاتا ہے اور مجموعی طور پر زندگی کی تمام مادی لذتوں کو اپنے مقصود کی لذت کے مقابلے میں ٹھکرا دیتا ہے، چاہے وہ قوم کی محبت ہو، یا حکومت کی خواہش، یا مذہب کی اُلفت ہو، یا تحسین و مرحبا کی تمنا۔

اسی طرح لذاتِ عقلیۂ اخرویہ، لذاتِ جسمانیۂ دنیویہ سے افضل ہیں، اگر ایسا نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہ فرماتے کہ "خدائے تعالیٰ کہتا ہے کہ میں نے اپنے نیک بندوں کے واسطے وہ چیزیں تیار کر رکھی ہیں، جنھیں نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سنا، نہ کسی قلبِ بشر پر اُن کا خیال گزرا" اور خدائے تعالیٰ نے فرمایا ہے "فلا تعلم نفس ما اخفی لھم من قرۃ اعین" (کسی کا دل نہیں جانتا کہ اُن (نیک بندوں) کے لیے کیا آنکھوں کی ٹھنڈک پوشیدہ رکھی گئی ہے)

یہ ہے وجہ علم کی احتیاج کی۔

اور تمام خالص علوم عقلیہ میں نافع ترین علم وہ ہے جو اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات، اور اس کے فرشتوں اور اس کی کتابوں اور اس طریق کے متعلق ہو جس سے اشیاء کے وجود کا فیضان ہوتا ہے، اور جو بھی ان کے حصول کا ذریعہ ہو اسی وجہ سے وہ بھی نافع ہے، اور جو ان کا وسیلہ نہ ہوں، جیسے علم نحو، لغت، شعر اور دوسرے علوم متفرقہ تو وہ فنون اور صنائع ہیں، کسی دوسرے فن یا صنعت کی طرح۔ رہی عمل و عبادت کی احتیاج، تو یہ تزکیۂ نفس کے لیے ضروری ہے، کیونکہ جسم سے تعلق کے دوران میں نفس حقائق اشیا کے ادراک سے روکا گیا ہے، اس وجہ سے نہیں کہ وہ جسم میں منطبع ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ وہ جسم کی خواہشات کی تکمیل اور اس کی جبلتوں کی مصروفیتوں میں لگا ہوا ہے، اور یہ خواہشیں اور جبلتیں، نفس کی ہیئت راسخہ بن گئی ہیں، اور کثرت عمل کی وجہ سے اس میں متمکن ہو گئی ہیں۔ جسم کی خواہشات کی لگاتار پیروی، لذات حسی کی بے پناہ اُلفت نے نفس میں جو گندگی کے مہلک اثرات پیدا کر دیئے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے جسم کی اس عارضی رفاقت کے ختم ہونے کے ساتھ ہی مصائب و آلام کا ہجوم نفس پر ہلّہ بول دیتا ہے۔ ان مصائب کے دو وجوہ ہیں۔

ایک یہ کہ مادّہ اور جسم کی یہ محبت اس کو اپنی خاص لذتوں کے حصول سے مانع ہو جاتی ہے، یہ لذتیں کیا ہیں؟ عالم ملکوت کے ساتھ اتصال، اور عالم لاہوت کے اسرار و رموز کی آگاہی جن میں سرتاپا حُسن و جمال ہوتا ہے، اس محرومیت کی وجہ سے اس کو جو بے چینی اور تکلیف ہوتی ہے ان کو کم کرنے کے لیے جسم کی لذتیں تو نہیں ہوتیں جن میں اس کا دل بہل جاتا۔

دوسری وجہ یہ کہ نفس میں دُنیا اور اس کے اسباب و لذات کی طرف حرص و میل باقی رہ جاتا ہے کیونکہ اس آلہ (یعنی بدن) نے اپنی دلفریبیوں میں اس کو محو کر رکھا تھا، اور ان لذات کے حصول سے مانع تھا مگر موت کے بعد تو وہ موجود نہیں، اس لیے اب نفس کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جس کو حسین و جمیل بیوی حاصل تھی حکومت و ریاست میسر تھی، فرمانبردار اولاد تھی، مگر اس کی حکومت چھین لی گئی اس کی

معشوقہ قتل کردی گئی، اس کی اولاد گرفتار کرلی گئی، اس کی دولت لوٹ لی گئی اس کا گھربار جلادیا گیا، اب اس کے دل کو جو تکلیف ہوگی اس کا اندازہ کرنا مشکل ہے، اس طرح اس زندگی میں اس کی امیدیں غیر منقطع تھیں، تعیشات دنیوی اس کو مسلسل حاصل تھے، مگر موت کے آہنی ہاتھ نے قفس عنصری کے پرزے اڑادیئے، طائر روح بیک جست آزاد ہوگیا اور اپنے زمانہ قید کی دلچسپیوں کو جس سے وہ مانوس تھا یاد کرنے لگا۔ انسان کو دنیا کی ان آلودگیوں سے اسی وقت نجات مل سکتی ہے جب نفسانی خواہشات کو قابو میں رکھنے کی قدرت پیدا ہوجائے، اور رذیل میلانات سے دست کش ہونے کی ہمت پیدا کی جائے، اور علم و تقوی کی جانب توجہ کی جائے، یہاں تک کہ امور دنیویہ سے تعلقات منقطع ہوجائیں اور امور اخرویہ سے ربط قوی ہوجائے، اب اگر اس حالت میں اس کو موت آئے تو اس کی روح کو وہی راحت نصیب ہوگی جو ایک قیدی کو ہوتی ہے جب وہ قید خانے سے رہائی پاتا ہے۔ اب وہ اپنی مراد کو پالیتا ہے، اور یہی اس کی جنت ہے۔

مگر نفس سے ان تمام صفات ردیہ کا ازالہ بالکلیہ تو ممکن نہیں، کیونکہ ضروریات جسمانی میں اسے ایک گونہ دلچسپی بھی ہے، ہاں یہ ممکن ہے کہ ان ضروریات میں کمی کی جائے، اسی لیے خداوند کریم کا ارشاد ہے وان منکم الا واردھا کان علیٰ ربک حتما مقضیا۔ (مریم)

جب جسم سے اس کا تعلق کمزور ہوجاتا ہے تو نفس سے جسم کے فراق کا صدمہ زیادہ نہیں ہوتا، اس کے برخلاف عالم لاہوت کے اسرار کا محرم ہونے کے قابل ہوجاتا ہے، اور ان سے لذت حاصل کرتا ہے، اور اس سے مفارقت دنیا کا اثر دور ہوجاتا ہے اور اس کی حالت اس شخص کی سی ہوتی ہے، جس کو اپنے وطن اور اہل وطن اور گھربار سے بہت دور پردیس میں نکل جانے پر ایک مرتبہ عظیم حاصل ہوجائے اور وہ کسی منصب کبریٰ پر فائز ہوجائے، اب اہل وطن کی جدائی کا صدمہ اس کے دل پر زیادہ نہ ہوگا۔

چونکہ ان صفات کا کامل ازالہ ممکن نہیں اس لیے شریعت نے اخلاق میں ایک متوسط راہ دکھائی ہے، جو افراط و تفریط کی درمیانی راہ ہے، جیسے نیم گرم پانی جو نہ گرم ہوتا ہے نہ سرد، دونوں متضاد صفات سے عاری، اسی طرح مختلف خصلتوں کے مابین ایک درمیانی راہ رکھی گئی ہے، مثلاً روپے کا بخل و امساک دولت کی حرص و طمع کا موجب ہوتا ہے۔ اور اسراف موجب فقر و احتیاج، اسی طرح بزدلی بہت سے مہمات کے سرکرنے سے مانع ہوتی ہے، اور اس کے مقابل تہور (یعنی غیر ضروری دلیری) موجب خطرہ و ہلاکت، اس لیے بخل و اسراف کی درمیانی راہ جود و کرم رکھی گئی ہے، اور بزدلی یا جبن اور تہور کی درمیانی خصلت شجاعت پسندیدہ سمجھی گئی ہے۔ اسی طرح اخلاق کے دوسرے تمام شعبوں کا حال ہے۔

علم اخلاق طویل الذیل ہے اور شریعت نے اس کی کافی تفصیل پیش کر دی ہے، اور تہذیب اخلاق کے لیے عملی طور پر قانون شریعت کی مراعات کے بغیر چارہ نہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان اپنے خواہشات نفسانی کی اندھی متابعت نہ کرے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ان خواہشات سے اتنا مغلوب ہو جاتا ہے کہ اس کی ہویٰ و ہوس ہی اس کی معبود بن کر رہ جاتی ہے جس کی پرستش میں مصروف ہو کر وہ اپنی ہلاکت و بربادی کا سامان کر لیتا ہے، اسی لیے شریعت کی تعلیم اس کو لغزش و گمراہی سے بچاتی ہے، نشیب و فراز سے واقف کرتی ہے، جس کی تقلید کی وجہ سے وہ اخلاق فاضلہ کا تاج پہن کر فلاح دارین کی نعمت سے سرفراز ہوتا ہے، اسی لیے قرآن حکیم کا ارشاد ہے کہ: قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا (ترجمہ) تحقیق وہ مراد کو پہنچا جس نے اپنے نفس کو سنوارا اور نامراد ہوا جس نے اس کو خاک میں ملا چھوڑا) اور جس نے ان دونوں صفتوں، علم و عمل، کو جمع کیا وہی عارف و عابد ہے اور وہی سعید مطلق ہے، اور جس کو صرف علم کی فضیلت حاصل ہو، بغیر عمل کے، تو وہ عالم فاسق ہے، وہ ایک زمانے تک عذاب میں رہے گا لیکن دوامًا نہیں، کیونکہ اس کا نفس علم کے کمال سے تو بہرہ ور ہے گو عوارض جسمانی

سے وہ ملوث ضرور ہے، مگر یہ عارضی نقص ہے، تو توقع کی جا سکتی ہے کہ تکالیف بھی ایک طویل زمانے کے بعد رفع ہو جائیں، اور جس کو بغیر علم، عمل کی فضیلت حاصل ہوئی ہو تو وہ نجات تو پا جائے گا مگر اس کو سعادت کاملہ نصیب نہیں ہو سکتی۔

فلاسفہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ جو شخص مر گیا اس کی قیامت قائم ہو گئی۔ (من مات فقد قامت قیامتہ) شریعت میں عذاب و ثواب کی جتنی مثالیں جو دی گئی ہیں، تو ان سے مراد محض تمثیلات ہیں، کیونکہ عوام کی کمزور سمجھ ان مثالوں کے بغیر حقایق کا ادراک نہیں کر سکتی اور اسی لیے یہ مثالیں دی گئی ہیں، ورنہ روحانی لذات، ان غیر جسمانی لذات سے بدرجہا رفیع و بلند ہیں۔ پس یہ ہے فلاسفہ کا مذہب۔

ہم کہتے ہیں کہ بے شک ان میں سے اکثر باتیں وہ ہیں جو شریعتِ اسلامیہ سے متصادم نہیں، کیونکہ ہم اس امر کا انکار نہیں کرتے کہ آخرت میں انواع و اقسام کی لذتیں ہیں، جو محسوسات کی لذتوں سے بہت ارفع و اعلیٰ ہیں، اور نہ ہم جسم سے مفارقت کے بعد روح کی بقا کے منکر ہیں، لیکن ہم کہتے ہیں کہ ان تمام باتوں کو ہم صرف شریعت کے توسط ہی سے جان سکتے ہیں، اس میں معاد کا ذکر آچکا ہے، اور معاد بغیر بقائے روح کے ممکن نہیں، ہم فلسفیوں کے صرف اسی دعوے کے مخالف ہیں کہ ان کی معرفتِ عقلی قیاس آرائیوں سے ہو سکتی ہے۔

فلاسفہ کی جو باتیں مخالف شرع ہیں وہ یہ ہیں:

حشر بالاجساد کا انکار۔

جہنم میں آلام جسمانیہ کا انکار

جنت میں لذاتِ جسمانیہ کا انکار

اس جنت و دوزخ کا انکار جس کی توصیف قرآن مجید میں کی گئی ہے[۵]۔

اب ہم پوچھتے ہیں کہ آخرت میں دونوں قسم کی سعادت یا شقاوت یعنی روحانی وجسمانی کے اجتماع سے بھلا کون سا امر مانع ہے؟ خدائے تعالیٰ کا یہ قول کہ فلا تعلم

نفس ما اخفی لہم من قرۃ اعین (یعنی کوئی شخص نہیں جانتا کہ اُن نیک بندوں کے لیے آخرت میں کیا آنکھوں کی ٹھنڈک پوشیدہ رکھی گئی ہے) سے مطلب یہ ہے کہ ان تمام نعمتوں سے مجموعی طور پر کوئی بھی واقف نہیں ہے۔ ایسا ہی دوسرا قول بھی ہے (جو ایک حدیث قدسی سے ماخوذ ہے) کہ "میرے نیک بندوں کے لیے میں نے ایسی ایسی چیزیں مہیا کر رکھی ہیں جسے نہ کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کسی کان نے سُنا، اور نہ کسی قلب بشر پر ان کا تصور گزرا" تو یہ امور شریفہ ان چیزوں کی نفی پر دلالت نہیں کرتے، بلکہ دونوں قسم کے چیزوں کا جمع ہونا ہی کامل ترین سعادت ہے اور نہ ہونا شقاوت۔ اور وہ ممکن بھی ہے اور ان کا وعدہ بھی بطریقہ اتم کیا گیا ہے، لہٰذا بموجب بیان شریعت ان کی تصدیق واجب ہے۔

اگر کہا جائے کہ شریعت میں جو نصوص وارد ہوئے ہیں وہ ایک قسم کی امثال ہیں، جو مخلوق کی تفہیم کے لیے پیش کی گئی ہیں، کیونکہ عوام اس قسم کے رُوحانی امور کو تشبیہ و تمثیل ہی کے ذریعے سمجھ سکتے ہیں، چنانچہ صفاتِ الٰہیہ کو بھی اس قسم کی تشبیہات سے جس کے تصور کے لوگ عادی ہیں بیان کیا گیا ہے، اس لیے انھیں آیات تشبیہ و اخبار سمجھنا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیات تشبیہ میں جو الفاظ لائے گئے ہیں، عرب کے محاورے کے لحاظ سے ان کے استعارے میں تاویل کی گنجائش ہے لیکن جنت و دوزخ کی توصیف میں جو تفصیل پیش کی گئی ہے اور جو بلیغ ترین اصول کی بنا پر ترغیب و ترہیب کی گئی ہے، اس میں تاویل کی گنجائش نہیں ہے، اگر ایسا سمجھا جائے تو معاذ اللہ کلام الٰہی کو تلبیس پر محمول کرنا پڑے گا، گویا وحی کے ذریعے عوام کی مصلحت کے لیے واقعات کو مسخ کر کے پیش کیا گیا ہے۔ یہ بات ایسی ہے جس سے منصب نبوت کو پاک رہنا چاہیے۔

دوسرے یہ کہ عقلی دلائل سے اللہ تعالیٰ کے لیے مکان و جہت، صورت، ہاتھ آنکھ، امکان انتقال اور استقرار عرش وغیرہ کو محال قرار دیا جاتا ہے، اس لیے

ان آیات میں تاویل کو واجب خیال کیا گیا ہے، مگر آخرت میں جن باتوں کا وعدہ کیا گیا ہے وہ قدرتِ خداوندی سے محال نہیں ہیں، اس لیے ان آیتوں کے ظاہری کلام ہی کے مطابق معنی لینا لازم ہے، بلکہ اسی منشا کے مطابق بھی جس کی اُن میں صراحت موجود ہے۔

اگر کہا جائے کہ دلیلِ عقلی بعثِ جسمانی کے محال ہونے پر اسی طرح بھی قائم کی گئی ہے جس طرح کہ خدائے تعالیٰ کے لیے اُن صفات کے محال ہونے پر دلیل قائم ہے، تو ہم فلاسفہ سے اس بارے میں دلیل مانگتے ہیں، اور اس بارے میں ان کے دو مسلک بتلائے جاتے ہیں:

پہلا مسلک :- یہ ہے کہ جسم کی طرف رُوح کے عود کرنے کی تین صورتیں ہیں!

(۱) انسان جسم اور حیات سے عبارت ہے، حیات جسم کے لیے ایک عرض کی طرح ہے، اور اسی سے قائم ہے، جیسا کہ بعض متکلمین کا خیال ہے، نفس یا رُوح کا جسے قائم بنفسہٖ یا مدبرِ جسم کہا جاتا ہے کوئی علیحدہ وجود نہیں، اور موت کے معنی ہیں حیات کا انقطاع، یعنی خالق کا تخلیق حیات سے امتناع، جب یہ معدوم ہو جاتی ہے تو جسم بھی معدوم ہو جاتا ہے، اور معاد کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ کا اس جسم کو اعادہ کرنا جو معدوم ہو گیا ہے، اور اس کو وجود کی طرف پلٹانا، اور حیات کا بھی جو معدوم ہو گئی ہے اعادہ کرنا۔

یا یہ کہ مادۂ جسم مٹی ہو کر رہ جاتا ہے، اور معاد کے معنی یہ ہیں کہ وہ جمع کیا جائے اور آدمی کی شکل پر مرکب کر لیا جائے اور اس میں از سرِ نو حیات کی تخلیق کی جائے۔

(۲) رُوح موجود ہے جو بعد موت بھی باقی رہتی ہے، لیکن پہلے ہی جسم کی طرف جب اس کے اجزا جمع کر لیے جاتے ہیں تو اس کا اعادہ کیا جاتا ہے۔

(۳) رُوح کا جسم کی طرف اعادہ ہوتا ہے، چاہے بعینہٖ اجزائے سابق کے ساتھ ہو یا کسی دوسرے جسم کے دوسرے اجزا کے ساتھ ہو، اور اعادہ پانے والا وہی انسان ہے اس حیثیت سے کہ رُوح وہی رُوح ہے۔ رہا مادہ تو وہ ناقابلِ التفات ہے۔

ہے کیونکہ انسان عبارت ہی رُوح سے ہے۔

جواب: یہ تینوں اقسام باطل ہیں۔

پہلے کا باطل ہونا تو سراسر ظاہر ہے، کیونکہ جب حیات اور بدن دونوں معاً معدوم ہو گئے تو ازسر نو ان کا پیدا کیا جانا ان کے مثل کی ایجاد ہو گی، جو پہلے تھا نہ ان کے عین کی ایجاد، لیکن عود سے مطلب جیسا کہ ہم سمجھتے ہیں یہ ہے کہ اس میں بقائے شے فرض کی جا رہی ہے اور دوسری شے کا تجدد بھی، جیسے ہم کہیں کہ فلاں شخص نے انعام دینا پھر شروع کیا، یعنی انعام دینے والا باقی تھا، صرف اپنا عمل یعنی انعام دینا ترک کر دیا تھا، پھر وہ اس کام کا اعادہ کر رہا ہے، یعنی اس نے اول کی طرف بالجنس عود کیا ہے، مگر وہ بالعدد اس سے غیر ہے، تو حقیقت میں عود مثل کی طرف ہے نہ کہ خود اس کی طرف، نیز ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص وطن واپس ہوا ہے، یعنی وہ کسی اور جگہ موجود رہا، وہ اس سے پہلے وطن میں تھا، اب وہ اپنی ہستی کو وطن پہنچا رہا ہے جو اس کی سابقہ حالت کے مماثل ہے، اگر کوئی چیز باقی نہ رہے، اور اس کے برخلاف چیزیں متعدد و متماثل ہوں، اور زمانی طور پر ان میں فصل ہو تو عود کے لفظ کا اس پر اطلاق نہ ہو گا، مگر یہ کہ معتزلہ کا مسلک اختیار کیا جائے جو کہتے ہیں کہ معدوم شئے ثابت ہے، اور وجود ایک ایسی حالت ہے جو کسی عدم پر عارض ہوتی ہے، منقطع ہو جاتی ہے اور دوبارہ اس کی طرف عود کرتی ہے، تو اب عود کے معنی درست طور پر سمجھے جا سکتے ہیں، کیونکہ یہاں بقائے ذات تسلیم کی گئی ہے، لیکن یہ تو عدم مطلق کا رفع کرنا ہے جو نفی محض ہے ایسی ذات کے اثبات سے جو مستمرۃ الثبات ہے تاکہ وجود اس کی طرف عود کرے، لہذا یہ محال ہے۔

اگر اس صورت کی حمایت میں یہ حیلہ تراشا جائے کہ جسم کی مٹی تو فنا نہیں ہوتی، وہ باقی رہتی ہے، یہ حیات اسی کی طرف عود کرتی ہے۔

تو ہم کہتے ہیں کہ پھر یہ کہنا بھی درست ہو گا کہ مٹی دوبارہ زندہ ہو گئی، یعنی انقطاع حیات کی ایک میعاد گزرنے کے بعد، وہ پھر جی اٹھی، لیکن یہ اعادہ انسان کا نہیں ہوا،

نہ اس کی رُوح کا کیونکہ انسان خود مستقل ایک چیز ہے، دوسرا سراسر مادہ ہی نہیں، مٹی جو اس میں ہے، اس کے تمام اجزا بدلتے رہتے ہیں، یا اکثر اجزا تو بدل ہی جاتے ہیں جو غذا کی وجہ سے بنتے رہتے ہیں، اور انسان اپنی رُوح و نفس کے اعتبار سے وہی ہوتا ہے جو پہلے تھا، جب حیات یا رُوح اس سے معدوم ہوگئی تو اب عدم کا عود کرنا تو سمجھ میں نہیں آسکتا، البتہ اس کے مثل کا از سرِ نو قائم ہونا سمجھ میں آسکتا ہے، اور جب اللہ تعالیٰ نے انسان کی حیات مٹی ہی سے پیدا کی ہے جس سے درخت یا گھوڑے یا پودے کا جسم بھی تشکیل پاتا ہے تو یہ انسان کی پہلی تخلیق ہوگی۔ غرضکہ معدوم کا عود کرنا تو کبھی معقول نہیں ہو سکتا، عود کرنے والا تو وہی ہوگا جو موجود ہو، یعنی وہ اپنی اس حالت کی طرف عود کیا ہو، جو اُسے پہلے حاصل تھی، یعنی اس حالت کے مثل کی طرف، لہذا عود کرنے والی ہستی مٹی ہوگی جو صفت حیات کی طرف عود کر رہی ہے، مگر صرف جسم تو انسان نہیں ہو سکتا، کیونکہ غور کیجئے ایک انسان نے گھوڑے کا گوشت کھا لیا، اس سے اس کا نطفہ بنا، جس سے ایک اور انسان ظہور میں آیا، تو کیا یہ گھوڑا ہے؟ یا گھوڑا انسان کی شکل میں تبدیل ہو گیا؟ گھوڑا تو صورت کی وجہ سے گھوڑا ہوتا ہے نہ کہ مادے کی وجہ سے اس مثال میں صورت تو معدوم ہوگئی باقی رہا سو مادہ۔

رہی دوسری صورت یعنی رُوح باقی ہے، اور بعینہٖ اسی جسم کی طرف عود کرتی ہے، اور یہی معاد ہے، مگر یہ بھی محال ہے، کیونکہ جسم میت تو لازماً مٹی ہو جاتا ہے، یا اُسے کیڑے یا پرندے کھا جاتے ہیں، وہ ہوا میں اُڑ جاتا ہے، اس کے اجزا ہوا میں مل جاتے ہیں، وہ بھاپ یا پانی میں بدل جاتا ہے، پھر ان کا انتزاع و استخلاص بعید از قیاس ہے۔ لیکن فرض کرو کہ قدرتِ خداوندی سے یہ بھی ممکن ہے، تو اب یہ دو حال سے خالی نہیں؟ یا وہ اجزائے جسم جمع کئے جائیں گے جو اس کی موت کے وقت موجود تھے، تو یہ لازم ہوگا کہ لنگڑے، ناک کٹے ہوئے، یا کان کٹے ہوئے، اور دوسرے ناقص الاعضا انسان بھی اسی عیب کی حالت میں حشر کئے جائیں، اور یہ بہت بُری بات ہوگی، خاص اہلِ جنت کے حق میں، گو وہ اپنی پہلی زندگی میں ناقص ہی پیدا کئے گئے ہوں، اب اُن کا

اس حالت میں اعادہ تباہی کی انتہائی شکل ہو گی۔ یہ وہ شکل ہے جو اس مفروضے کی صورت میں پیش آتی ہے کہ موت کے وقت ہی کی جسمانی حالت میں انسان کو زندہ کیا جائے، اور اگر اس کے وہ تمام اجزا جمع کئے جائیں، جو اس کو وقتاً فوقتاً تمام عمر حاصل ہوتے رہے ہیں تو یہ محال ہے، دو وجوہ کی بنا پر:۔

(۱) فرض کرو ایک انسان دوسرے انسان کا گوشت کھا لیتا ہے (بعض ممالک میں ایسا ہوتا ہے، خصوصاً ایام قحط میں ایسے بہت سے واقعات پیش آتے ہیں) ان دونوں انسانوں کا حشر بہت مشکل ہوگا، کیونکہ مادّہ تو دونوں کا ایک ہی ہے، ماکول کا بدن آکل کا بدن بن جاتا ہے، اور نہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی بدن کی طرف دو روحوں کا استرداد ہو۔

(۲) طبی تحقیقات سے ثابت ہوا ہے کہ اعضائے جسم ایک دوسرے کو غذا بناتے رہتے ہیں، یعنی ایک دوسرے کی فضلہ غذا پر زندہ رہتا ہے، جیسے جگر، اجزائے قلب سے غذا حاصل کرتا ہے، یہی حال دوسرے اعضا کا ہے، ایسی صورت میں اگر ہم بعض اجزائے معینہ کو فرض کریں جو جملہ اعضا کے لیے مادّہ ہیں تو کن اعضا کی طرف رُوح کا استرداد ہوگا اور ان اعضا کی ترتیب کس طرح ہوگی؟ بلکہ اس کی بھی ضرورت نہیں کہ ہم آدمی سے آدمی کو کھانے کی صورت پر غور کرتے بیٹھیں، اگر ہم قابل تولید مٹی پر غور کریں جس میں کوئی مُردہ گڑھا ہُوا ہے تو معلوم ہوگا کہ ایک زمانے تک کھیتی باڑی کی وجہ سے اس جسم نے نباتات کی شکل اختیار کر لی، اور وہ اناج پھل، ترکاری یا گھانس پھونس بن گیا اب ان کو آدمی کھا جاتا ہے، یا کوئی جانور کھا لیتا ہے، پھر اس جانور کا گوشت آدمی کھاتا ہے، تو اب وہ ہمارا بدن بن جاتا ہے، اب وہ مادّہ کہاں رہا جس کی تخصیص کی جائے؟ ایک آدمی کا جسم بہت سے آدمیوں کے جسم میں تقسیم ہو جاتا ہے، پھر یہ جسم بھی تحلیل ہو کر مٹی بن جاتا ہے پھر اس سے پھل پھول پیدا ہوتے ہیں۔ وہ بھی گوشت پوست بن کر ذی حیات اجسام بن جاتے ہیں، بلکہ اس کے ساتھ ایک تیسرا محال بھی لازم آتا ہے، وہ یہ کہ

ابدان سے مفارقت کرنے والی رُوحیں تعداد میں غیر محدود ہیں، اور ابدان کی تعداد محدود ہے تو یہ مواد پوری انسانی رُوحوں کے لیے کافی نہ ہوگا اور معاملہ کچھ بے تکا سا ہو جائے گا۔

یہی تیسری صورت کہ رُوح بدنِ انسانی کی طرف عود کرے، چاہے یہ بدن کسی مادے سے ہو، کسی مٹی سے بنا ہو، تو یہ بھی دو وجہ سے محال ہے:

(۱) اول یہ کہ وہ مواد جو کون و فساد کو قبول کرتا ہے مقعرِ فلکِ قمر ہی میں منحصر ہے، اس کے سوائے وہ کہیں نہیں پایا جاتا نہ اس پر زیادتی ممکن ہے، اس طرح وہ محدود ہے، اور ابدان سے مفارقت کی ہوئی رُوحیں تعداد میں لامحدود، تو ان کے لیے یہ مواد ناکافی ہوگا۔

(۲) دوسرے یہ کہ مٹی جب تک کہ وہ مٹی ہے تدبیرِ نفس کو قبول نہیں کر سکتی پہلے تو ضروری ہے کہ عناصر میں امتزاج پیدا ہو، جو نطفے کے امتزاج کے مشابہ ہوتا ہے، عنصر لکڑی یا لوہا اس تدبیر کو قبول نہیں کرتے، اور انسان کا اعادہ لکڑی اور لوہے کے جسم کی طرف ممکن نہیں، کیونکہ انسان کا جسم جب تک گوشت، پوست، ہڈی اور اخلاط سے مرکب نہ ہو، وہ انسان ہی کیسے ہوا؟ اور جب کبھی بدن اور مزاج قبولِ نفس کے لیے تیار ہو جاتے ہیں تو مبادی واہبۂ نفس کی جانب سے حدوثِ نفس کے مستحق ہو جاتے ہیں، اسی طرح ایک بدن کے لیے دو دو رُوحیں بھی آ جائیں گی، اور یہ محال ہے۔ اور اسی اصول سے مذہبِ تناسخ بھی باطل ٹھیرتا ہے، اور یہ مذہب دراصل تناسخ ہی ہے، کیونکہ یہ اس مفروضے پر مبنی ہے کہ رُوح جو ایک جسم کے ساتھ مصروف اور اس کی تدبیر میں منہمک تھی، وہ موت کے بعد ایک دوسرے جسم کی تدبیر میں جو جسمِ سابق کا بالکل غیر ہے مصروف ہو جاتی ہے، تو جس مسلک سے تناسخ کا ابطال کیا جاتا ہے وہی اس مذہب کے ابطال پر بھی حاوی ہے۔

اعتراض: تم اس شخص کے قول کو کس طرح باطل ثابت کرو گے جو آخری صورت اختیار کرتا ہے، اور یقین رکھتا ہے کہ روح موت کے بعد باقی رہتی ہے، اور

وہ جوہر قائم بنفسہ ہے؟ اور یہ بات شرع کے خلاف بھی نہیں، بلکہ شرع میں اس کی طرف اشارۃ النص ملتا ہے، چنانچہ باری تعالیٰ کا قول ہے" ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا بل احیاء عند ربھم یرزقون، فرحین..... الآیۃ (ان لوگوں کو مُردہ مت خیال کرو جو اللہ کی راہ میں مارے گئے ہیں، بلکہ وہ زندہ ہیں اپنے رب کے پاس سے وہ رزق دیئے جاتے ہیں وہ خوش ہیں۔ . . . . .)

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "ارواحِ صالحین سبز پرندوں کے جسم میں عرش کے نیچے ایک قندیل میں رہیں گی" نیز احادیث میں جو کچھ ارواح کے خیرات وصدقات کا شعور رکھنے کے متعلق وارد ہوا ہے، منکر ونکیر کے سوال اور عذاب قبر وغیرہ کے بارے میں جو بھی مروی ہے، وہ سب بقائے رُوح پر دلالت کرتے ہیں اس کے ساتھ ہی مذہب ہمیں یہ بھی تعلیم دیتا ہے کہ ہم بعث ونشور پر بھی ایمان لائیں، اور بعث سے مُراد اجسام کا پھر سے نشر ہے، اور بعث کئی طرح سے ممکن ہے، ایک یہ کہ روح کا عود بہر حال کسی بھی جسم کی طرف ہو، چاہے وہ جسم اول کے مادے سے بنا ہو یا اس کے غیر سے، یا اس مادے سے جس کی پہلی دفعہ تخلیق ہوئی ہے، کیونکہ انسان اپنی روح سے عبارت ہے نہ کہ جسم سے، جسم کے اجزا تو لگاتار بدلتے ہی رہتے ہیں، بچپن سے لے کر بڑھاپے تک، دُبلے پن سے بھی، موٹے پن سے بھی، غذا کی تبدیلی سے بھی، اور اس کے ساتھ مزاج بھی بدلتا ہے، اس کے باوجود انسان وہی رہتا ہے، اور یہ مقدور خداوندی ہے، تعالیٰ شانہٗ اور اسی روح کو عود کرنا ہوگا، کیونکہ روح اپنے آلہ سے محروم ہو کر آلام و لذات سے استفادہ نہیں کر سکتی تھی، اب اس کو ایک مماثل آلہ دے دیا جاتا ہے اور یہی صحیح ترین معنی میں رُوح کا عود کرنا ہے۔

اور یہ جو آپ نے دعویٰ کیا ہے کہ نفوس غیر متناہیہ ہیں، اور مواد متناہی، تو غیر متناہی کا متناہی کی طرف عود محال ہے تو یہ بے اصل ہے، کیونکہ اس کی بنیاد قدم عالم اور تعاقب ادوار علی الدوام پر ہے، لیکن جو قدم عالم کا اعتقاد نہیں رکھتا تو اس کے نزدیک نفوس مفارقہ ابدان متناہی ہیں، اور مواد موجودہ اُن کے تناسب کے موافق ہے،

اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ ارواح کی تعداد زیادہ ہے تو خدائے تعالیٰ ایجاد و اختراع کی تدبیروں پر قادر ہے، اس بات سے انکار، اللہ تعالیٰ کی قدرت تخلیق کائنات سے انکار کے مترادف ہے، اور اس کا ابطال مسئلہ حدوث عالم میں گزر چکا ہے۔

اب رہی محال ہونے کی دوسری وجہ، یعنی مذہب تناسخ سے مماثلت، تو ہمیں الفاظ پر جھگڑا نہیں کرنا چاہئے۔ شرع میں جو کچھ بھی وارد ہے اس کی تصدیق ہم پر واجب ہے، خواہ وہ متناسخ ہی کیوں نہ ہو، البتہ ہم اس عالم میں تناسخ کا انکار کرتے ہیں، رہا بعث و نشر کا معاملہ تو ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے، چاہے کوئی اُسے تناسخ کہہ لے یا کچھ اور۔

رہا تمھارا قول کہ ہر مزاج جو قبول نفس کے لیے مستعد ہو، مبادی وجود کی طرف سے نفس کے فیضان کا مستحق ہوگا، تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ فیضانِ نفس بالطبع ہوتا ہے، نہ کہ بالارادہ، اور ہم اس خیال کا ابطال حدوث عالم میں کر چکے ہیں، کیونکہ آپ کے پاس مذہب سے تو یہ بھی عجب نہیں کہ اگر وہاں نفس موجود نہ ہو تو بھی جسم حدوثِ نفس کا مستحق قرار پا جائے گا۔ اور از سر نو ایک نفس کی ضرورت ہوگی۔

اب آپ کے لیے یہ کہنا باقی رہ گیا کہ روحیں ارحام ہی میں مستعد مزاجوں کے ساتھ بعث و نشور کے پہلے ہی کیوں نہ متعلق ہو گئیں، بلکہ انھیں ہمارے اسی عالم میں متعلق ہونا چاہئے تھا۔

تو کہا جائے گا کہ شاید یہ جدا ہونے والی روحیں، ایک دوسری ہی قسم کا استعداد چاہتی ہیں جن کے اسباب کی تکمیل ایک خاص وقت ہی میں ہوتی ہے، اور عجب نہیں کہ جو استعداد نفس کاملہ مفارقہ کے لئے مشروط ہے، نفس حادثہ کی استعدادِ مشروط سے مختلف ہو، کیونکہ نفسِ حادثہ نے تدبیر بدن سے اپنے لئے اب تک کوئی کمال حاصل نہیں کیا ہے جو نفس کاملہ نے کیا ہے، پھر بھی صحیح علم خدا ہی کو ہے جو ان کے اسباب و شرائط اور اوقات حاضری کو بہتر جانتا ہے۔ ہم صرف یہی جانتے ہیں کہ قدرتِ باری سے یہ ساری باتیں

ممکن ہیں، اور شریعت اسلامیہ ان کا اثبات کررہی ہے تو ہم پر اس کی تصدیق واجب ہے۔

دوسرا مسلک فلاسفہ کا یہ ہے کہ کسی کی قدرت میں یہ نہیں ہے کہ فولاد اچانک روئی کا کپڑا بنا دیا جائے جو لباس کے طور پر استعمال ہو سکے۔ ہاں یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ان خاص اسباب کی وجہ سے جن سے ایسا ہوا کرتا ہے۔ فولاد بسیط عناصر میں تحلیل ہو جائے، پھر یہ عناصر جمع ہو جائیں اور مختلف ادوار و مراحل طے کرتے ہوئے روئی کی صورت اختیار کرلیں، پھر روئی سے سوت بنالیا جائے، سوت سے کپڑے تیار کر لئے جائیں، جیسا کہ ہوا بھی کرتا ہے، لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ مرحلے طے کئے بغیر لوہے کا ایک خود ایک یا چند لحظوں کے اندر سوتی کپڑے کا ایک عمامہ ہو جائے، تو یہ محال ہو گا۔

ہاں یہ ممکن ہے کہ کسی انسان کے دل میں یہ خیال گزرے کہ یہ استحالات تھوڑی سی مدت میں طے ہو جائیں کہ انسان اس کی درازی کا احساس بھی نہ کر سکے تو خیال ہو گا کہ یہ سب دفعتاً واقع ہو گیا۔ اور جب یہ سمجھ میں آگیا تو کہنا ہو گا کہ وہ انسان جس کا بعث وحشر ہوا ہے اگر اس کا جسم پتھر یا یاقوت وغیرہ کا ہو یا خالص مٹی کا ہو تو وہ انسان نہیں ہو گا۔ انسان تو وہی مانا جاتا ہے جس کی شکل خاص پر تشکیل ہوئی ہو (یعنے وہ ہڈی، رگوں، گوشت، غضاریف و اخلاط وغیرہ سے مرکب ہو۔ اور یہ اجزائے مفردہ اجزائے مرکبہ پر تقدیم رکھیں، لہٰذا اس کا بدن اس وقت تک تیار نہ ہو گا جب تک کہ اعضاء نہ ہوں، اور اعضائے مرکبہ بغیر گوشت، ہڈی اور رگوں وغیرہ کے ہو نہیں سکتے، اور ان مفردات کا وجود بغیر اخلاط کے ہو نہیں سکتا، اور چاروں اخلاط کا وجود جب تک کہ مواد غذائی نہ ہو نہیں ہو سکتا، اور غذا کی تکمیل بغیر حیوانات کے گوشت یا نباتات جیسے غلہ، پھل وغیرہ کے نہیں ہو سکتی، اور حیوان و نباتات کی پیدائش بغیر عناصر اربعہ کے نہیں ہو سکتی، پھر عناصر اربعہ کیلئے تحلیل و تجزیہ کے کئی منازل طے کرنے پڑتے ہیں جن کی تفصیلات مشہور و معلوم ہیں۔

پس بتلائیے کہ بدن انسانی کی ایسی تجدید کہ روح اس کی طرف پھر سے عود کر سکے بغیر ان ادوار و مراحل کے طے کئے کیسے ہو گئی ؟ یہاں تو اسباب کثیر کی احتیاج ہے۔

کیا پھر لفظ "کن" کے ساتھ ہی ایک مٹی کا پتلا انسان بنکر چلتا پھرتا نظر آئے گا' یا ان اسباب ہی میں ایسا انقلاب آجائے گا کہ یہ ساری منزلیں طے کرنے کی ضرورت ہی نہیں رہے گی؟ یعنے وہ اسباب جو مرد کے جسم سے غذا کے لطیف اجزا کو منی بنا کر اس کو عورت کے رحم میں پہنچاتے تھے' پھر یہ منی خون حیض سے تعاون کرکے' اور اس سے ایک طویل عرصہ تک اجزاء حاصل کرکے مضغہ کی شکل بنا دیتی تھی' پھر لوتھڑے سے جنین بنتا تھا' پھر جنین سے بچہ' بچہ سے جوان' جوان سے ادھیڑ' ادھیڑ سے بوڑھا' غرضکہ اسباب کے یہ سارے مرحلے بغیر طے ہوئے رہجاتے ہیں۔

جب یہ سمجھ میں نہیں آتا تو کن سے ایک عجیب و غریب پتلے کا کھڑا ہو جانا بھی سمجھ میں نہیں آسکتا' کیونکہ مٹی سے کوئی خطاب نہیں ہوسکتا' کن کا لفظ سننے کی اس میں طاقت کہاں' غرضکہ بغیر ان سارے مراحل کے طے ہوئے مٹی یا کسی چیز کا انسان بن جانا بھی محال ہے' لہٰذا بعث و نشر بھی محال ہے۔

اعتراض: انسانی پیدائش اور نشو و نما کی تدریجی ترقی کی ضرورت کے ہم بھی قائل ہیں جیسا کہ ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ لوہے کے ایک خود کو سوت کا عمامہ بننے کے لئے کافی مرحلے طے کرنے ہوں گے' جب تک کہ وہ لوہا ہے عمامہ نہیں ہوسکتا' اس کو ایک طویل مدت کے گزرنے کے پہلے تو روئی بننا چاہیئے' پھر سوت' پھر سوت سے کپڑا بننا چاہیئے جب کہیں اس کی قسمت میں عمامہ بننا لکھا ہوگا۔

مگر ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اگر کوئی چاہے تو یہ کام ایک لحظہ بھر میں بھی ہوسکتا ہے۔ اس کے لئے یہی دلیل کافی ہے کہ وہ ممکن ہے' خیر یہ بھی جانے دیجئے' یہ کون کہتا ہے کہ جسم کا بعث و نشر لحظہ بھر یا گھڑی بھر ہی میں ہو جائے گا' ممکن ہے کہ ہڈیوں کے جمع ہونے اس پر گوشت کا غلاف منڈھے جانے اور اس میں اعصاب اور رگوں کا جال پھیلایا جانے کے لئے کچھ عرصہ درکار ہوگا' جس پر کوئی تعجب نہیں' البتہ ہمارا کہنا یہ ہے کہ یہ ادوار و مراحل طے ہوں گے بھی تو قدرت قادر ہی سے طے ہوں گے' چاہے اس کے لئے کوئی واسطہ ہو یا نہ ہو' واسطہ کا ہونا یا نہ ہونا دونوں ہمارے نزدیک ممکن ہیں'

جیساکہ ہم "مسئلہ اول" میں اس کا ذکر کر چکے ہیں، جہاں یہ بحث بھی ہو چکی ہے کہ اجراء عادات یا مقترنات وجود کا اقتران بطریق تلازم نہیں ہے، بلکہ عادات کا خرق ممکن ہے، اس لئے ان امور کا ظہور میں آنا قدرت باری تعالیٰ سے بغیر اسباب کے وجود کے بھی ممکن ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ ان ادوار کا طے ہونا اسباب سے بھی ہو سکتا ہے، لیکن ان کے لئے یہ شرط کوئی ضروری نہیں ہے کہ اسباب وہی ہوں جن سے آپ مانوس ہو چکے ہیں، بلکہ قدرت کے خزانے میں بے شمار عجائب و غرائب ہیں جن پر عقلِ انسانی کو ابھی تک اطلاع نہیں ہوئی ان کا انکار وہی کر سکتا ہے جو سمجھتا ہے کہ مشاہدہ کردہ چیزوں کے سوائے دنیا میں کسی چیز کا وجود نہیں، جیساکہ بعض لوگ سحر کے وجود کا انکار کرتے ہیں، نیز نیرنجات، طلسمات، معجزات اور کرامات کے وجود کے بھی قائل نہیں، حالانکہ یہ سب بالاتفاق ثابت ہیں، ان کے اسباب عجیب و غریب بھی ہیں اور نامعلوم بھی۔

اگر کوئی شخص مقناطیس کو کبھی نہ دیکھا ہو تو اس یہ سن کر بڑا تعجب ہو گا کہ وہ فولاد کو جذب کرتا ہے، ممکن ہے کہ وہ اس کا انکار کر دے اور کہے کہ فولاد کا کھینچا جانا بغیر اس کے کہ کسی رشتہ سے باندھ کر اس کو کھینچا جائے، ممکن ہی نہیں، مگر جب وہ جذب مقناطیسی کا مشاہدہ کرے گا تو اس کو نہایت تعجب ہو گا، اور اپنے قصورِ علم کا اعتراف کرے گا کہ عجائباتِ قدرت کا احاطہ ممکن نہیں اسی طرح ملاحدہ جو بعث ونشور کے منکر ہیں جب اپنی قبروں سے اٹھائے جائیں گے تو وہ صنعتِ خداوندی کا مشاہدہ کر کے حیران ہو جائیں گے، اور اپنے کئے پر نادم ہوں گے، حالانکہ اس وقت ندامت سے انہیں کوئی فائدہ نہ ہو گا، وہ اپنے انکار پر افسوس کریں گے، مگر افسوس انھیں بچا نہ سکے گا! اور ان سے کہا جائے گا کہ ھٰذَا الَّذِی کُنْتُمْ بِہٖ تُکَذِّبُوْنَ۔ (یہ وہی ہے جس کا تم انکار کرتے تھے) یہ انکار ویسا ہی تھا، جیسا اشیاء کی عجیب و غریب خاصیتوں، اور عجیب و غریب چیزوں کے وجود سے کیا جاتا۔ فرض کرو کہ ایک انسان پیدائش ہی سے ذی ہوش و تمیز پیدا ہوا ہے، اگر تم اس سے کہو کہ وہ

وہ ایک ناپاک نطفہ ہے، اس کے اجزاء متماثل ہیں، عورت کے رحم میں جاکر یہ منقسم ہو جاتے ہیں، کوئی گوشت بنتا ہے، کوئی پٹھا کوئی ہڈی، کوئی غضروف، کوئی رگیں، کوئی چربی، پھر اس سے آنکھ بنتی ہے، جس کے مزاج کے لحاظ سے سات مختلف طبقات ہوتے ہیں زبان بنتی ہے دانت بنتے ہیں سختی و نرمی کے لحاظ سے، باوجود اُن کے قریب قریب رہنے کے، ان میں تفاوت عظیم ہوتا ہے، اور اسی طرح جو جو عجیب عجیب چیزیں فطرت کے تماشہ گاہ میں پھیلی ہوئی ہیں اُن سب کا وہ انکار اس سے زیادہ شدت کے ساتھ کرتا، جتنا کہ ملاحدہ عالم آخرت کا کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ائذا کنا عظاماً نخرۃ ...... الآیۃ (کیا ہمیں زندہ کیا جائے گا جب ہم بوسیدہ ہڈیاں ہو جائیں گے)

منکر بعث اس بات پر غور نہیں کرتا کہ آخر اس کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ اسباب وجود اس کے مشاہدہ ہی کے حد تک محدود ہیں؟ کیا تعجب ہے کہ اجسام کے دوبارہ زندہ کئے جانے کا کوئی ایسا اسلوب ہو جس کا اس نے کبھی مشاہدہ نہ کیا ہو، چنانچہ بعض روایتوں میں آیا ہے کہ قیامت کے قریب زمین پر زبردست بارش ہوگی، جس کے قطرے نطفوں کے قطروں کے مشابہ ہوں گے اور مٹی میں گھل مل جائیں گے اور ان سے اجسام انسانی پیدا ہوں گے، تو کوئی تعجب نہیں کہ اسباب الٰہیہ میں کوئی بات اسی کے مشابہ ہو اور ہم کو اس کی اطلاع نہ ہو، اور اسی سے اجسام کا بعث ہو، اور ان میں استعداد پیدا ہو جائے کہ پھیلی ہوئی ارواح کو قبول کرلیں۔ کیا اس امکان کے انکار کی کوئی وجہ ہو سکتی ہے؟ سوائے خالص تعجب و حیرت کے کچھ ہاتھ آتا بھی ہے؟

اگر کہا جائے کہ فعل الٰہی کا ایک غیر متغیر اور مستقر طریقہ ہوتا ہے، اسی لئے خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے وما امرنا الا واحدۃ کلمح البصر یعنے (ہمارا کام تو بس ایک دم کی بات ہے جیسے ایک نگاہ کی) نیز فرمایا گیا ہے ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا (یعنے تم اللہ کے قانون میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے) اگر یہ اسباب جن کے امکان کا تم وہم کر رہے ہو، واقعتہً موجود ہوں تو چاہیئے کہ یہ عمل میں آئیں اور بار بار ان کی تکرار لامتناہی طور پر ہوگی، اور کائنات میں ظہور و ترقی کا موجودہ نظام بھی لامتناہی ہوگا،

تکرار و دور کے اس اعتراف کے بعد اس بات پر بھی کوئی تعجب نہ ہونا چاہیئے کہ طویل مدت کے بعد کاروبار کے نہج ہی بدل جائیں، مثلاً ہزار سال بعد قانونِ قدرت اپنی روش ہی بدل دے، لیکن یہ تبدیلی بھی دائمی اور ابدی ہوگی، قانونِ قدرت کی اس سنت کی بنا پر کہ وہاں تبدیلی کی کوئی گنجایش نہیں ہے۔

اور یہ بات اس وجہ سے ہوگی کہ فعلِ الٰہی مشیتِ الٰہی سے صادر ہوتا ہے، اور مشیت الٰہی جہتی حیثیت سے متعدد نہیں ہے، کہ جہات کے اختلاف کے ساتھ اس کے نظام میں بھی اختلاف پیدا ہو جائے، جو بھی اس سے صادر ہوگا، خواہ وہ کسی شکل میں ہو، انتظامی طور پر مکمل ہوگا، یعنے اس کی ابتدا و انتہا ایک ہی نظم پر ہوگی، جیسا کہ سارے اسباب و مسببات میں ہمارا مشاہدہ ہے۔

اگر تم توالد و تناسل کی موجودہ زیر مشاہدہ جاریہ عادت ہی کو جائز قرار دیتے ہو یا اس نہج کے اعادہ کو چاہے کچھ زمانۂ طویل کے بعد ہی ہو بر سبیلِ تکرار و دوام جائز مانتے ہو تو پھر تمہیں قیامت و آخرت کے عقیدہ سے دست بردار ہونا چاہیئے اور ان چیزوں سے بھی جن پر کہ ظاہر شرع دلالت کرتا ہے، کیونکہ ان سے یہ لازم آتا ہے کہ ہمارے اس وجود سے پہلے بارہا قیامت آچکی ہے، بارہا حشر و نشر کا معاملہ ہو چکا ہے، اور پھر بارہا ہوگا، وھلم جرًا الی لانھایۃ۔

لیکن اگر تم کہتے ہو کہ سنت الٰہیہ کسی مختلف چیز میں جنساً بدل سکتی ہے، اور یہ متبدلہ سنت عود نہیں کرتی، اور امکان کی مدت تین ادوار میں تقسیم ہو سکتی ہے۔

۱۔ پیدایشِ عالم سے پہلے، جبکہ اللہ تعالیٰ موجود تھا، مگر عالم نہ تھا،

۲۔ عالم کی پیدایش کے بعد

۳۔ اختتام یعنے منہاج بعثی

اب یہ نقطۂ نظر تمام نظم و یکسانیت کو باطل قرار دے گا، کیونکہ یہ سنتِ الٰہیہ کو قابلِ تغیر سمجھتا ہے، لیکن یہ تو محال ہے، اگر اس کا امکان ہو تو ایسی مشیت بالارادہ کے متعلق ہوگا جو اختلافِ احوال سے ہو گزرتا ہے، لیکن مشیتِ ازلیہ کا تو ایک مقرر طریقہ

ہوتا ہے جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، فعلِ الٰہی مشیتِ الٰہیہ کے متوازی ہوتا ہے اور مشیت ایک ہی سنت پر جاری ہوتی ہے۔ وہ مختلف زمانوں کی نسبت سے مختلف نہیں ہو سکتی۔

فلسفی یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارا یہ قول خدائے تعالیٰ کے ہر چیز پر قادر ہونے کے عقیدہ کے خلاف نہیں ہے، کیونکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ بعث و نشور اور جمیع امورِ ممکنہ پر قادر ہے، جس کے معنے یہ ہیں کہ اگر وہ چاہے تو کر سکتا ہے ہمارے قول کے صدق کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ کر ہی رہا ہو، یا ان کا ارادہ کر رہا ہو۔ یہ بات ایسی ہی ہے جیسی کہ (مثلاً) کہیں کہ "کوئی شخص اپنا گلا کاٹ لینے یا اپنا پیٹ چیر لینے پر قادر ہے اور اس معنے میں اس کی تصدیق ہوگی کہ اگر وہ چاہے تو ایسا کر سکتا ہے، لیکن ہم جانتے ہیں کہ وہ ایسا نہ چاہے گا اور نہ کرے گا، اور ہمارا قول کہ " وہ نہ چاہے گا اور نہ کرے گا" ہمارے اس قول کا متناقض نہیں ہے کہ وہ قادر ہے اس معنی میں کہ اگر وہ چاہے تو کر سکے گا، کیونکہ حملیات شرطیات کے متناقض نہیں ہوتیں، جیسا کہ منطق میں مذکور ہے، کیونکہ ہمارا قول کہ اگر وہ چاہے تو کرے گا شرطی موجب ہے، اور ہمارا قول کہ نہیں چاہا اور نہیں کیا، دونوں حملیہ سالبہ ہیں، اور سالبہ حملیہ موجبہ شرطیہ کا متناقض نہیں ہوتا۔

لہٰذا جو دلیل یہ ثابت کرتی ہے کہ اس کی مشیت ازلی ہے اور متغیر نہیں ہوتی، وہ یہ بھی ثابت کرتی ہے کہ امرِ الٰہی کی اجرائی انتظام و انضباط کے ساتھ تکرار و عود ہی ہوا کرتی ہے، اگر وقت کی اکائیاں مختلف بھی ہوں تو اس کا اختلاف بھی نظم و ضبط کے تحت ہی ہوگا، اور اسی میں تکرار و عود ہوگا، اور اس کے سوائے ناممکن ہے۔

جواب ہمارا یہ ہے کہ یہ مسئلہ قدمِ عالم ہی کے مسئلہ سے متعلق ہے کہ مشیت قدیم ہے لہٰذا عالم کو بھی قدیم ہی ہونا چاہیئے، اور ہم اس چیز کو باطل ثابت کر چکے ہیں، اور بتلا چکے ہیں کہ مراتب کا فرض کرنا بعید از قیاس نہیں ہو سکتا جو یہ ہیں:

۱- خدائے تعالیٰ کا وجود تھا، اور عالم نہ تھا ۲- پھر اس نے عالم کو زیرِ مشاہدہ نظام

کے مطابق پیدا کیا، پھر از سرِ نو دوسرا انتظام شروع کرے گا جس میں جنت و دوزخ کا وعدہ کیا گیا ہے۔ ۳۔ جب تمام چیزیں معدوم ہو جائیں گی اور صرف اللہ تعالیٰ باقی رہیگا، یہ مفروضہ بالکل ممکن ہے گو شریعت یہ بتلاتی ہے کہ جنت و دوزخ کا ثواب و عقاب دائمی ہوتا ہے۔

یہ مسئلہ خواہ وہ کسی طرح سے متشکل کیا جائے دو مسئلوں پر مبنی نظر آتا ہے۔

(ا) حدوثِ عالم، اور حصولِ حادث کا جواز قدیم سے،

(ب) خرقِ عادات، مسببات کے خلق کی وجہ سے جو اسباب کے بغیر خلق کئے گئے ہوں یا اسباب کی وجہ سے مگر دوسرے غیر معتاد نہج پر، ہم ان دونوں مسئلوں کا فیصلہ کر چکے ہیں، واللہ اعلم بالصواب ۔

خاتمہ

اگر ہم سے کوئی پوچھے کہ تم ان فلسفیوں کے مذاہب کی تفصیل تو کر چکے، اب ان کے کفر و اسلام کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے؟ کیا تم ان کو کافر اور واجب القتل قرار دیتے ہو؟

تو ہم کہتے ہیں کہ صرف تین مسئلوں میں ہم ان کو کافر سمجھتے ہیں۔:

ا۔ مسئلہ قدم عالم اور ان کا یہ قول کہ جواہر تمام قدیم ہیں۔

ب۔ ان کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ جزئی معلومات کا احاطہ نہیں کر سکتا۔

ج۔ ان کا انکار حشر اجساد و بعث و نشر۔

یہ تین مسایل ہیں جو اسلام کے اصولی عقائد سے متصادم ہیں، ان کا معتقد گویا کذب انبیاء کا معتقد ہے۔ اور ان کا یہ کہنا کہ جنت و دوزخ کی تشبیہات صوری جمہور عوام کی محض تفہیم و ترغیب کے لیے ہیں، ان کی کوئی حقیقت نہیں، تو یہ صریح کفر ہے، جس کا مسلمانوں کے فرقوں میں سے کوئی بھی اعتقاد نہیں رکھتا۔

رہے ان تین مسئلوں کے سوائے باقی امور، جیسے صفات الٰہیہ میں تصرف اعتقاد توحید کو متزلزل یعنے قابل تشکیک بنیادوں پر قائم کر دینا، تو یہ قریب قریب معتزلہ کے مذہب کے مماثل ہیں۔ تلازم اسباب طبیعیہ کے بارے میں ان کا مذہب وہی ہے جس کی معتزلہ نے مسئلہ تولد میں تصریح کی ہے، اور دوسری باتیں جو فلسفیوں سے نقل کی جاتی ہیں ان کا بھی یہی حال ہے۔ کوئی نہ کوئی اسلامی فرقہ ان کی تکرار کرتا نظر آتا ہے۔ جو شخص اہل بدعت قسم کے اسلامی فرقوں کی تکفیر کرتا ہے تو وہ ان کی بھی کر سکتا ہے، اور جو تکفیر سے توقف کرتا ہے وہ صرف انہی تین مسئلوں میں ان کی تکفیر کرتا ہے۔ ہمارا یہ مقصود نہیں کہ اہل بدعت و ہویٰ کے مسلمان ہونے یا نہ ہونے پر غور کریں۔ اور نہ ہی ہم یہ تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ ان کی کن بدعات کو حسنہ یا سئیہ قرار دیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس مسئلہ پر گفتگو اس کتاب کے مقصود سے خارج ہے۔ خدائے تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں سیدھے راستہ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

تمت

تعلیقات

ص۲ سطر ۱۵ ، ۱ھ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ غزالی نے عقلی تگ و دو کو بالکل غیر ضروری قرار دیا ہے۔ اور اس سے قطعی دست برداری کو وہ راہِ صواب سمجھتے ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو حقیقت کی طرف پہنچانے والا ایک وسیلہ تسلیم کرتے ہیں، جیسا کہ عقلی مدرکات اور صوفیانہ مسلک کے ساتھ مقصود کی طرف بڑھنے کا واقعہ خود آن پر گزرا۔

صحیح

ص۴۲ سطر ۶ ، ۲ھ "الٰہی" کی وجہ تسمیہ میں مختلف اقوال ہیں، بعض کہتے ہیں کہ سب سے پہلے اسی نے الٰہیات کو نظری فلسفہ کے طور پر پیش کیا، بعض کہتے ہیں کہ "آلہہ" یعنے دیوتاؤں کے خاندان سے اس کا تعلق ہے۔

ص۴۴ سطر ۱۲ ، ۳ھ میں فلسفیوں کے اس اصول سے واقف نہیں ہوں جس کا غزالیؒ دعویٰ کرتے ہیں اور اس کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں، ہاں میں یہ جانتا ہوں کہ فلسفیوں کا ایک طریقۂ تربیت ہوتا ہے جس پر وہ اپنے تلامذہ کو چلاتے ہیں وہ یہ کہ علومِ نظریہ ان کے پاس اسی طرح ہیں جس طرح کہ غزالیؒ نے بھی مقاصد الفلاسفہ میں ان کی تقسیم کی ہے، یعنے وہ تین قسم کے ہوتے ہیں: ۱۔ امورِ معقولہ جو مادہ اور مادہ کے قابلِ تغیر و حرکت اقسام سے علیحدہ ہیں جیسا کہ ذاتِ باری تعالیٰ .... الخ، اور ۲۔ جو مادہ سے متعلق ہیں۔ اس صورت میں (الف) یا تو وہ کسی معیّن مادہ کے محتاج ہیں، حتیٰ کہ اس سے بے تعلق ہونا قوتِ واہمہ کے لیے ممکن نہیں، جیسے انسان... الخ (ب) یا یہ کہ انھیں معیّن مادّہ سے بے تعلق سمجھنا ممکن ہے جیسے مثلث و مربع کی شکل..... الخ..... پس یہ امور یعنے مثلث و دیگر اشکال ایسے ہیں کہ ان کے وجود کا قوام بغیر معیّن مادّہ کے نہ ہوگا، لیکن وجود میں ان کے لئے کسی خاص

مادہ کو متعین نہیں کیا جاتا۔ انسان کی طرح نہیں کہ اس کا مفہوم معین مادہ کے بغیر ذہن میں قرار نہیں پاتا.... اور اس چیز کا علم جن میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ مادہ سے بالکلیہ غیر متعلق ہے وہ علم الٰہیات ہے، اور اس چیز کا علم جس کے بارے میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ مادہ سے بے تعلق ہے، وہم میں نہ کہ خارج میں تو وہ علم ریاضی ہے اور اس چیز کا علم جس کے بارہ میں اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ معین مادہ سے بے تعلق نہیں ہوسکتا، وہ علم طبیعیات ہے۔

پس یہ علوم، جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں، اور جیسا کہ غزالی نے خود مقاصد الفلاسفہ میں ذکر کیا ہے، اپنے موضوع کے اعتبار سے ترتیب دیئے گئے ہیں۔ علم الٰہیات اعلیٰ علم کہلاتا ہے، کیونکہ فلسفی اس سے ابتداء نہیں کرتا بلکہ آخر میں اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اور علم ریاضی اوسط علم کہلاتا ہے، یعنے اس کی طرف پہلے اور بعد بھی توجہ کی جاتی ہے، اور علم طبیعی اوّل علم کہلاتا ہے، کیونکہ اس کی طرف ابتداء ہی سے توجہ کی جاتی ہے۔ علوم الٰہیہ کی طرف، جو خالص مجردات کے بارے میں بحث کرتے ہیں، ذہن کا مائل ہونا ضروری ہے۔ مگر درمیانی منزل (ریاضی) سے گذرے بغیر ایسا نہیں ہوسکتا، کیونکہ ریاضی ان امور سے بحث کرتی ہے جو اگر مادہ سے خارجی طور پر مجرد نہ ہوں تو ذہنی طور پر ان کو الگ کیا جاتا ہے، اس طرح وہ ایک پل کی طرح ہوتی ہے، جس کے ذریعہ علم اعلیٰ کی طرف رسائی ہوتی ہے۔ یہی فلسفیوں کا مقصد ہے۔ اس کی افلاطون کے اصولِ جمہوریت بھی تائید کرتے ہیں، یعنے ایک علم سے دوسرے علم کی طرف، اور ایک فن سے دوسرے فن کی طرف تدریجی ترقی کرنا، نیز وہ عبارت بھی اس کی تائید کرتی ہے جو یہ فلسفی اپنے مدارس کے دروازوں پر لکھا کرتے تھے: "یہاں وہ شخص داخل نہیں ہوسکتا جو علم ریاضی سے آشنا نہ ہو" پس اس روشنی میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ فلسفیوں نے جو یہ طریقہ ایجاد کیا تھا کہ الٰہیات میں غور و فکر کرنے والے کے لئے منطق و ریاضی کی تحصیل اچھی طرح کرلینی چاہیئے تو اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ طالب علم کا ذہن علم صحیح کے لئے آمادہ ہو جائے، ایسا نہیں جیسا کہ غزالی نے خیال کیا کہ وہ ریاضی کے ذریعہ ایک قسم کا چکر دے کر طلباء کو اپنے دام میں لے

آتے ہیں۔ میری نظر میں تو معاملہ صاف ہے، اس میں کوئی پیچیدگی نہیں ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ وہ فلسفیانہ مشکلات کی گرہ کشائی کے لئے تیار ہو تو فلسفی اس کے لیے علوم ریاضی کی شرط لگاتے ہیں اور یہ معقول شرط ہے، ہاں اگر عقاید کو فلسفہ کے غیر پیچیدہ طریقہ پر منوانا ہوتا تو اس کے لئے ریاضی کی ضرورت نہیں بلکہ صرف کتاب و سنت کی طرف توجہ کرنا کافی ہے۔

ص۴۳ سطر ۵: (۴) ابو النصر فارابی (۲۶۰ھ تا ۳۳۹ھ) فارسی الاصل ہے، وسیج فاریاب ضلع خراسان میں پیدا ہوا بعض لوگ اس کا مقام ولادت شہر اطرار (ضلع ماوراء النہر) بتلاتے ہیں۔ مصحح

ص۴۳ سطر ۱۸: (۵) ابو علی ابن سینا الملقب بہ شیخ الرئیس (۳۷۰ھ تا ۴۲۸ھ) مشہور طبیب و فلسفی تھا، صوبہ ماوراء النہر میں پیدا ہوا۔ مصحح

ص۴۴ سطر ۶: (۶) معتزلہ مسلمانوں کا ایک فرقہ تھا جو اپنے آپ کو "اصحاب عدل و توحید" بھی کہتا تھا پھر اس کی کئی شاخیں ہوئیں لیکن سب کے سب بعض امور پر متفق تھے مثلاً خدا کی ذات پر زیادتی صفات کی نفی کیونکہ ان کے پاس خدا عالم بالذات، قادر بالذات ہے، نہ کہ بالصفات' اور مثلاً کلام الٰہی حادث ہے مخلوق ہے بایں حیثیت یعنی حرف و صوت کی حیثیت سے، وہ ظاہری آنکھ سے قیامت میں بھی نظر نہیں آسکتا' وہ مخلوق سے کسی حیثیت سے بھی مشابہ نہیں ہے، بندہ ہی خالق خیر و شر ہے' خدائے تعالیٰ کی طرف خیر کی نسبت تو کی جاسکتی ہے مگر شر کی نہیں' خداوند حکیم بندہ کے لئے سوائے خیر اور مصلحت کے کچھ نہیں کرتا، بندہ ہی شر کا خالق اور اس کا ذمہ دار ہے' وغیرہ وغیرہ۔ مصحح

ص۴۴ سطر ۶ (۷) فرقہ کرامیہ: ابو عبداللہ محمد بن کرام کے پیروؤں کا نام ہے۔ یہ لوگ خدا کے جسم و حیز کے قائل تھے کہ وہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے' اور اس سے جہت علیا کی طرف سے مماس ہے' اور اسی قسم کے اور ہذیانات' صاحب مقالات الاسلامیین لکھتے ہیں: "یہ مرجیہ کے تیرہویں فرقہ کا نام ہے جو کہتے ہیں کہ کفر نام ہے زبانی انکار خدا کا نہ کہ قلبی انکار کا وغیرہ وغیرہ۔

ص۴۴ سطر ۶ (۸) فرقہ واقفیہ: صاحب مقالات الاسلامیین کے بیان کے موافق

یہ روافض کا بائیسواں فرقہ تھا جو موسیٰ بن جعفر نامی امام کو قیامت تک زندہ اور کہیں پوشیدہ مانتا ہے اور یقین رکھتا ہے کہ ایک روز ان کا ظہور ہوگا، اور مشرق سے مغرب تک ساری روئے زمین کے وہ حاکم ہوں گے، موسیٰ بن عبدالرحمٰن جب ان سے مناظرہ کرتے تھے تو کہتے کہ یہ لوگ میرے نزدیک بارش سے بھیگے ہوئے کتوں کی طرح ہیں۔ مصحح

صفحہ ۱۵ سطر ۱۰ : (۹) ملا جلال الدین دوانی نے افلاطون کی اس اختلافی رائے پر روشنی ڈالی ہے، اور کہا ہے کہ "حدوثِ عالم کے بارے میں جو قول نقل کیا جاتا ہے سمجھا جاتا ہے کہ اس سے مراد حدوث ذاتی ہے، اور میں نے فلاسفۂ اسلام سے کسی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی کتاب دیکھی ہے، جو اس تاریخ سے پہلے لکھی گئی ہے (یعنے تاریخ کتابت سے چار سو برس پہلے تصنیف کی گئی ہے) اور اس میں یہ مصنف افلاطون سے نقل کر کے لکھتا ہے کہ تمام فلسفی قِدَم عالم پر متفق ہیں سوائے ایک شخص کے، اور اس کتاب کا مصنف کہتا ہے کہ ارسطو کی مراد اس شخص سے افلاطون ہے، پھر تو حدوث ذاتی پر اس کی رائے کو محمول کرنا ممکن نہیں"۔

عبارت مذکور کے معنے یہ ہوں گے کہ افلاطون کے سوائے تمام فلسفی قِدَم عالم کی رائے پر متفق ہیں، صرف افلاطون ہی عالم کے حدوث ذاتی کا قائل ہے، قاعدہ استثناء کے مقتضاء سے فلسفیوں کی رائے قدم ذاتی پر محمول ہوگی، مگر یہ اس کے خلاف ہے، پھر اس حدوث کی روایت افلاطون کی ارواحِ انسانی کے قِدَم اور بعد مجردہ کے قِدَم کے بارے میں بھی اس کی شہرت کے خلاف ہے۔ مصحح

صفحہ ۵۵ سطر ۱ : (۱۰) فلسفیوں کے دلائل اور ان کے ساتھ غزالی کے مناقشہ کو معلوم کرنے سے پیشتر بہتر ہے کہ اس دعوے سے واقفیت حاصل کی جائے جس کو یہ دلیل پیدا کرتی ہے۔ متکلمین کا یہ قول مشہور ہے کہ "عالم (یعنے موجودات کا وہ حصہ جو ذات وصفات خداوندی کے سوا ہو) حادث ہے" اور فلاسفہ ان کے اس دعوے کی مخالفت کرتے ہیں، اس حیثیت سے نہیں کہ عالم ان کے پاس قدیم ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ اس کے ایک حصہ کو وہ قدیم سمجھتے ہیں، اور یہاں ان کے دو مسلک ہو جاتے ہیں،

مسلک (۱) جو اشیاء کا شمار اور ان کا حساب کرتا ہے اور ان میں سے ہر ایک کیلئے

ایک خاص دلیل لاتا ہے جو اس کے قِدَم کو واضح کرتی ہے۔
مسلک (ب) متکلمین کے دعوے کے بطلان کے لئے یہ کافی سمجھا جاتا ہے کہ اسکی تصویر سالبۂ کلیہ کے لباس میں اس طرح کھینچی جائے کہ "کوئی چیز عالم میں سے قدیم نہیں ہے" اور جب سلب کلی باطل ہو جائے تو اس کا نقیض ثابت ہو جائے گا جو ایجاب جزئی ہے یعنے بعض عالم قدیم ہے اور یہی مطلوب ہے۔

اور غزالی نے مذہب فلاسفہ کی تصویر کھینچنے میں مسلک ثانی ہی کو سہولت کی خاطر اختیار کیا ہے، اور اس بیان کے لئے کہ فلاسفہ کے نزدیک عالم میں کیا چیز حادث ہے اور کیا چیز قدیم ہے (اور ان کے نزدیک کیفیت نشو و ارتقائے عالم کیا ہے ؟) یہ تلخیص پیش کی ہے " مبداء اول کے وجود سے عقلِ اول نے فیضان پایا ہے، اور عقل موجود قائم بالذات ہے، کوئی جسم نہیں، نہ کسی جسم میں منعکس ہے، اپنی ذات کا علم رکھتی ہے، اپنے مبداء کا علم رکھتی ہے، اور اس کے وجود کے ساتھ ہی تین چیزیں لازم آتی ہیں: عقلِ ثانی اور نفسِ فلکِ اقصے اور جرمِ فلکِ اقصیٰ، اور یہ اس لئے کہ وہ (عقلِ اول) اپنی ذات اور مبداء کو جانتی ہے، اور اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن الوجود ہے، اور یہ تینوں جہات مختلف ہیں، اور ہر جہت سے ایک شے صادر ہوتی ہے، اعلےٰ سے اعلےٰ، ادنیٰ سے ادنیٰ اور عقلِ ثانی سے بھی تین امور اسی قسم کے لازم آتے ہیں، اور اسی طرح یہ سلسلہ چلتا ہے اور بالآخر عقل عاشرہ پر منتہی ہوتا ہے جس کا نام عقلِ فعال بھی ہے، اسی سے مادۂ قابلِ کون و فساد فلکِ قمر کے مقعر میں صادر ہوتا ہے، پھر یہ مادہ حرکات کواکب کے وسیلہ مختلف قسم کے امتزاجات حاصل کرتا ہے جس سے معدنیات، نباتات و حیوانات ظہور میں آتے ہیں، اور اصل ان موالید ثلاثہ کی عناصر اربعہ، یعنے مٹی، پانی، ہوا اور آگ ہیں، اور عالم علوی کے مشتملات یہ ہوتے ہیں: عقول عشرہ، نفوس تسعہ، افلاک تسعہ، اور عالم سفلی کے مشتملات سے تو یہی مادہ ہے جو عناصر اربعہ پر منقسم ہوتا ہے، پس عقول اور نفوس فلکیہ اور اجسام فلکیہ یعنے مواد اور صور جسمیہ و نوعیہ اور اشکال و اضواء کے ساتھ اور عناصر اپنے مادہ کے ساتھ اور اس کی صور جسمیہ یہ سب ان کے نزدیک قدیم ہیں، رہ گئیں عناصر کی صور شخصیہ اور اعراض تو یہ حادث ہیں اور عناصر کی صور نوعیہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ ان سے مادہ میں منتقل ہوتی ہیں۔

مصحح

صفحہ ۹ سطر ۱ (۱۱) ارادۂ قدیم کی طرف نسبت کرتے ہوئے کہ وہ سبب عدم ہے دو احتمالوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔:

(۱) ارادۂ قدیم عالم کے عدم سے متعلق ہوا، بعد اس کے کہ نہیں ہوا تھا تو یہ بات حالت قدیم میں تغیر کی طرف مؤدی ہوتی ہے۔

(ب) ارادۂ قدیم ازل ہی سے ایسے وقت سے متعلق تھا جبکہ وہ معدوم تھا اور تغیر حالت قدیم میں لازم نہیں ہو رہا تھا اور یہی احتمال ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے (کہ وہ اس حالت کی طرف مؤدی ہوگا الخ) پھر اس حالت میں انقلاب ہوا تو فلاسفہ نے مسئلہ اولیٰ میں جو استدلال کیا ہے کہ وجود حادث کا صدور قدیم سے محال ہے۔ وہی استدلال عدم حادث کا صدور قدیم سے محال ہونے پر بھی ہوتا ہے، اس عبارت میں ایک قسم کی کمزوری ہے، جو ظاہر ہے۔ مصحح

صفحہ ۱۱۶ سطر ۹: (۱۲) یعنے جب معلول اول کی عقل اسی کے نفس کی ذات کے سوا .... ہو تو دو محال لازم ہوں گے، ایک محال اللہ تعالیٰ کے بارے میں، وہ ہے کثرت کا اس کی ذات میں پایا جانا، دوسرا محال معلول کے بارے میں اور وہ تعمیم و تخمیس ہوگی باوجودیکہ فلاسفہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ مصحح

صفحہ ۱۴۲ سطر ۲: (۱۳) ابتداء مسئلہ سے یہاں تک مذہب فلسفیوں کا بتلایا گیا ہے تو پھر امام صاحب کی کتاب مقاصد الفلاسفہ کی بھلا کیا قیمت رہ جاتی ہے جس کے مقدمہ میں وہ لکھتے ہیں" بعد حمد و صلوٰۃ کے واضح ہو کہ میں یہاں فلسفیوں کے لغو باتوں کا پردہ چاک کرنا چاہتا ہوں، اور ان کے آراء کا تناقض اور ان کے مکر و حیل کی حقیقت کو واضح کرنا چاہتا ہوں، مگر یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ ناظر کو ان کے خیالات و معتقدات پہ پہلے آگاہی ہو جائے، کیونکہ فساد مذہب کی اطلاع بغیر اس کے اصولوں پر وقوف کے محال ہے، بلکہ وہ اندھیرے میں نشانہ اندازی کے برابر ہے۔ اس لئے میں ان کی لغویات کی پردہ دری کرنے سے پہلے تھوڑا سا بیان ان کے مقاصد نظری کے متعلق (جو مقتبس ہوگا ان کے علوم منطقی و طبیعی و الٰہی سے) پیش کرنا چاہتا ہوں، تاکہ ناظرین خود حق و باطل کا تصفیہ

الیں یہاں میں صرف ان کی غایت کلام کی ایک مختصر سی تفہیم کردیتا ہوں' ان حشو و زوائد
کو ترک کر کے جو خارج عن المقصد ہیں ۔ میں بر سبیل نقل و روایت ان کا کلام مع دلائل
پیش کر دینا چاہتا ہوں ..... الخ)۔

میں کہتا ہوں کہ جب غزالی رح نے ایک کتاب ہی خاص مذہب فلسفہ کے بیان میں
اس کے شافی رد کے ساتھ لکھدی تھی تو یہاں ان کے مذہب کی ترجمانی کی اس تطویل سے
ان کا کیا منشا تھا؟ ہمارے خیال میں جو چیز کہ غزالی کو کتاب مقاصد الفلاسفہ لکھنے پر
داعی ہوئی وہ صرف وہی نہیں ہے' جس کا انھوں نے اس کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے' بلکہ
اس کے علاوہ ایک دوسری ہی شے ہے' ان کا وہ بیان غور طلب ہے ۔ جو انھوں نے
ایک کتاب کا (جو مذہب باطنیہ کے رد میں لکھی گئی ہے) سبب تالیف بیان کرتے ہوئے
لکھا ہے : " میں نے ان کی کتابیں حاصل کرنا شروع کیں' ان کے مقالے جمع کرنا شروع
کئے' مجھے ان کے بعض نئے خیالات بھی ملے جو ہمارے ہمعصر لوگوں کی ذہنی کاوش کا نتیجہ
تھے' اور جو ان کے سلف کے طریق واصول پر مبنی نہ تھے' پس میں نے ان خیالات کو جمع کرنا
شروع کیا اور انہیں ایک باقاعدہ ترتیب کے ساتھ لکھتا گیا ۔ ان کے بالمقابل تحقیق و
تسلیم شدہ خیالات بھی درج کرتا گیا' اس کے ساتھ ساتھ ان کا جواب بھی لکھتا گیا' اس
پر اہل حق بگڑ بیٹھے کہ میں نے ان کے دلائل و بیانات کو واضح کر کے بڑی غلطی کا ارتکاب
کیا ہے ۔ کیونکہ اس سے تو ان کے مذہب کی تائید ہونے لگتی ہے اور جن داؤں پیچ سے
مخالف پہلوان ناواقف تھا ان سے گویا اس کو واقف کرایا گیا ہے ۔ کہا گیا کہ تمہاری اتنی
تحقیق اور ان کی طرف سے اتنی صاف صاف ترجمانی خود ان کے حق میں تائید کا پہلو لئے
رہی ہے ۔ ایک اعتبار سے میں ان کے بگڑنے کو درست سمجھتا ہوں' جیسا کہ احمد بن حنبل رح
بھی حارث المحاسبی رح پر خفا ہوتے تھے جبکہ آخر الذکر کی کتاب (ردِ معتزلہ میں) ان کے آگے
پیش کی گئی اور واضح کیا گیا کہ بدعتیوں کا رد تو فرض ہے ! احمد نے جواب دیا کہ تم نے پہلے تو
ان کے شبہ کو نقل کیا پھر اس کا جواب دیا' کیا تمہیں اس امر کا اطمینان حاصل ہو چکا ہے
کہ ناظر کا دماغ پہلے شبہ ہی کے دام میں گرفتار نہیں ہو جائے گا' اور آپ کے جواب کی طرف التفات

بھی نہ کریگا اور اس کی پیچیدگی اس پر واضح نہ ہو سکے گی۔"

پھر غزالیؒ لکھتے ہیں" جو بھی احمد نے جواب دیا وہ ٹھیک ہے مگر اسی وقت تک جبکہ شبہ منتشر نہ ہوا ہو۔ مگر جب شبہ منتشر و مشہور ہو چکا ہو تو اس کا جواب دینا بھی واجب ہو گیا اور جواب اس وقت تک ممکن نہیں جب تک خود مخالف کے مذہب کو صاف طور پر نہ بتلایا جائے، ہاں البتہ شبہ کے بتلانے میں تکلّف نہ کرنا چاہیئے، اور میں بھی یہاں تکلّف نہیں کرونگا۔ ان شبہات کو میرے ایک ملاقاتی نے بیان کیا تھا جو انہی مخالف عقیدہ لوگوں کی جماعت سے اپنا تعلق پیدا کر لیا تھا۔ اس نے مجھ سے بیان کیا کہ ہمارے لوگ آپ حضرات کی ان تصانیف پر جو ہماری ردّ میں لکھی جاتی ہیں ہنستے ہیں کہ خود تو ہمارے خیالات کو سمجھ نہ سکے اور لگے تردید کرنے، اس لئے میں نے پسند نہیں کیا کہ ان کی اصل حجت سے غافل رہکر جواب دوں۔ اس لئے میں نے ان کو یہاں کامل طور پر نقل کر دیا ہے تاکہ میرے متعلق یہ گمان نہ ہو کہ میں نے ان خیالات کو سُنا تو ہے مگر سمجھا نہیں۔ اس لئے بھی میں نے انہیں صاف طور پر لکھ دیا اور تابحد امکان ان کے خیالات کی غایت معلوم کرلی پھر دلائل قاطعہ سے ان کے فساد کو واضح کرنے کی طرف متوجّہ ہوا۔"

پس جس اُصول پر کہ غزالیؒ مذہب باطنیہ کے خیالات کو تردید سے پہلے درج کرتے رہے۔ اسی اُصول پر فلسفیوں کے خیالات کی بھی انھوں نے ترجمانی کی۔ اس طریقہ سے نہیں جیسا کہ انھوں نے مقاصد الفلاسفہ کے مقدمہ میں لکھا ہے کیونکہ غزالیؒ اچھی طرح جانتے تھے کہ ان سے پہلے متکلمین فلسفیوں کی رد میں کامیاب نہیں ہوئے تھے کیونکہ وہ ان کے مذہب ہی کو پوری طور پر سمجھے نہ تھے۔ سنئے جو غزالی کہتے ہیں" متکلمین کی کتابوں میں ان کے (یعنے فلسفیوں) کے بیانات میں سے کچھ بھی نہ تھا، باوجودیکہ وہ ان کی تردید برابر کئے جا رہے تھے، ہاں یہاں کچھ مبہم اور مسخ شدہ بیانات ضرور تھے جن کا تناقض و فساد بالکل ظاہر تھا۔ جن کو ایک جاہل عامی بھی اپنی طرف منسوب کرنا پسند نہیں کرتا، چہ جائیکہ فلسفیوں کی طرح دقیقہ رس افراد، اس لئے میں نے مناسب سمجھا کہ ان کے بیانات سے پہلے ان کے خیالات کی کنہ تک پہنچ جاؤں اور ان کی ناظر کو بھی اطلاع کردوں ورنہ بلا سمجھے بوجھے لڑنا اندھوں کی طرح لاٹھی چلانا ہے"۔ اور عجیب بات ہے کہ غزالیؒ اس کتاب میں بہت سی چیزیں بلا جواب تشنہ چھوڑ دیتے ہیں اور بعض وقت تو ان چیزوں کو پیش کرتے ہیں جو

ان کے اور فلسفیوں کے مابین مختلف فیہ نہیں ہیں۔ ان سے مسائلِ منطق تو پیش کرتے ہیں۔ مگر ان میں سے کسی کی شافی تردید نہیں کرتے۔ مسائل طبیعیہ کھٹتے تو ہیں مگر ان میں سے صرف چند کی تردید کرتے ہیں، پڑھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ وہ کسی دوسری چیز کا محتاج ہے۔ لہٰذا اس کتاب کی تصنیف سے ان کی دوسری ہی غرض تھی۔ جو انہوں نے اس کتاب کی تمہید میں لکھی ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے واضح کر دیا ہے۔ مصحح

صہ۱۵۴ سطر ۲۰ (۱۴) یہ جو اعتراض امام غزالیؒ نے قدیم فلسفیوں پر کیا ہے، اسی قسم کا اعتراض موجودہ زمانہ کے فلسفیوں پر بھی کیا جا سکتا ہے، جو اپنی عقل سے ماوراء الطبیعی حقائق کو سمجھنے کا دعویٰ کرتے ہیں نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ عجیب و غریب قسم کے دعوے کرنے لگتے ہیں۔ شوپنہور کا قول ہے کہ مشیت ایزدی اندھی ہے۔ جو کچھ اس سے صادر ہو رہا ہے وہ عقل و تمیز سے نہیں ہو رہا ہے۔ ہکسلے مدعی ہے کہ کائنات کی موجودہ تشکیل مادہ کی اضطراری حرکت سے آغاز ہوئی ہے۔ ایک اور فلسفی کا کہنا ہے کہ کائنات کی یہ تنظیم کروڑوں سال مادہ کی غیر معقول حرکات کا نتیجہ ہے۔ جیسے کوئی بندر کروڑوں سال ٹائپ کی مشین پر انگلیاں مارتے رہے تو ممکن ہے کہ ایک شیکسپیر کا ڈرامہ مرتب ہو جائے۔ (مترجم)

صہ۱۶۰ سطر ۲۲ (۱۵) یعنی جیسا کہ وہ کہتے ہیں کہ جب واجب اپنے غیر سے، اپنے وجود و جوہر اور اپنے غیر کے لئے، علت ہونے میں مشارکت کریگا تو جب یہ مشارکت مقومات ماہیت میں نہ ہو تو واجب کو وحدت سے خارج بھی نہ کرے گی۔

صہ۱۶۳ سطر ۱۱ (۱۶) شاید مصنف کا اشارہ ان کے اس قول کی طرف ہے کہ جو جنس میں اپنے غیر سے مشارکت رکھتا ہے تو ضروری ہے کہ وہ اس سے فصل میں مباینت رکھے۔

صہ۲۲۴ سطر ۲۲ (۱۷) یعنی اگر کوئی شئے ممکن الوجود ہو جیسے کتاب کا گھوڑا بن جانا" اور ہم سے غائب بھی ہو تو اس سے حیرت زدہ ہو جائیں گے اور سمجھ بھی نہ سکیں گے کہ یہ واقعہ ہوا بھی یا نہیں، اسی صورت میں یہ محالات لازم ہوں گے، لیکن اگر امکان میں ہو کہ ہم کو اس بات کا علم ہو جائے کہ یہ انقلاب (باوجود اس کے امکان کے) غیر واقع ہے تو یہ محالات لازم نہیں ہونگے اور امکان ہے کہ یہ علم ہم کو ان دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے حاصل ہو۔

(۱) خدائے تعالیٰ ابتداً، اس میں اس انقلاب کے عدم حصول کا علم پیدا کرے، تو ہم فیصلہ کریں گے کہ

وہ باوجود اپنے امکان کے غیر واقع ہے۔ اس علم کے مقتضاء پر جو خدائے تعالےٰ نے ہمارے اندر پیدا کیا ہے (ب) اس انقلاب کے عدم حصول پر عادت کا جاری رہنا ہمارے ذہنوں میں۔ (باوجود اس کے امکان کے) اس کے عدم وقوع کے علم کو راسخ کر دیتا ہے......یہ حل غزالی کی نظر میں کافی ہے کہ ہمیں اسی طریقہ پر عالم طبیعی کے متعلق علم حاصل ہوتا ہے۔ باوجود ان مفروضات کے عقلی طور پر امکان کے بعد کے متکلمین نے بھی غزالی ہی کے اصول کی پیروی کی ہے عضدالدین ایجی اور سید شریف جرجانی اپنے کتابوں "موافق اور شرح موافق" میں لکھتے ہیں۔

"علم ایک ایسی صفت ہے جو اپنے محل کے لئے معانی کے درمیان اس تمیز کو واجب کرتی ہے جو نقیض کلی کی متحمل نہیں ہوتی، اور علوم عادیہ کو انھوں نے محتمل نقیض بتلایا ہے، جواب یہ ہو کہ احتمال نقیض دو قسم کا ہوتا ہے۔

ا۔ وہ نوع جو امکان ذاتی کی طرف ممکنات کے لئے ثابت شدہ اُمور کو راجع کرتی ہے ان کی علوم سے کوئی نزاع نہیں ہوتی۔

ب۔ وہ نوع جو اس طرف رجوع ہوتی ہے کہ متعلق تمیز محتمل ہوتا ہے کیونکہ اس میں ممیز کا نقیض فی الحال کے تعلق سے فیصلہ کرتے ہیں جیسا کہ ظن میں، یا نقیض فی المآل کے تعلق سے، جیسا کہ جہل مرکب اور تقلید میں، اور منشاء اس کا ہے ضعف اس تمیز کا یا عدم جزم کی وجہ سے یا عدم مطابقت کی وجہ سے یا موجب کی طرف عدم استناد کی وجہ سے اور علم کی تعریف میں یہ چیز منفی ہے سوال یہ ہے کہ کیا موجودہ زمانہ کے فلاسفہ جو نظریۂ سببیت کے الغاء میں متکلمین کے ساتھ موافق ہیں اس حل سے مطمئن ہیں جن سے کہ متکلمین مطمئن ہیں! جواب یہ ہے کہ نہیں۔ صحیح

صہ۲۷۷ سطر ۱۲ (۱۸) غزالی نے فلاسفہ کے یہ جو عقائد ذکر کئے ہیں وہ تمام فلاسفہ کے نہیں، ظاہر ہے کہ یہ فلاسفۂ اسلام ہی کے عقائد ہونگے کیونکہ قرآن حکیم اور حدیث شریف سے استناد واضح کرتا ہے کہ وہ فلاسفۂ اسلام ہی کے عقائد ہیں لیکن مشہور اور اہم ترین فلاسفہ اسلام جن کے متبعین کثرت سے ملتے ہیں، وہ اس قسم کے عقائد نہیں رکھتے تھے جیسے بوعلی ابن سینا، اور فارابی، اول الذکر کی رائے ان کی کتاب "نجات" کے ایک اقتباس سے معلوم کی جا سکتی ہے جو درج ذیل ہے "معاد کے بارے میں تمہیں معلوم ہونا چاہیئے کہ اس کی لذائذ اور اس کے آلام دو قسم

کے ہیں، ایک وہ ہیں جو بعث و نشر کے بعد جسم پر پہنچیں گے، جنکی تصدیق ہماری شریعت حقہ نے وحی کے ذریعہ کی ہے۔ جو ہمارے نبی محمد صلے اللہ علیہ وسلم پر اُتری ہے ان کی دوسری قسم وہ ہے جو عقل و قیاس سے استدلالی طور پر معلوم کی جاتی ہے اور نبوت نے اس کی بھی تصدیق کی ہے۔ مگر حکمائے الہئین کا میلان آخری قسم کے معاد ہی پر ہے، یعنے وہ صرف روحانی لذات و آلام ہی کو کافی سمجھتے ہیں اسی سے ان کے نزدیک انسانی سعادت و شقاوت کا نتیجہ حاصل ہوجاتا ہے"۔ .... غرضکہ ابن سینا نے تفصیلی طور پر حکمار کی رائے پیش کردی ہے۔ اور شریعت اور حکمار کی رائے پر کوئی محاکمہ نہیں کیا ہے، لیکن اس کے اس قول سے کہ شریعت کے بتلائے ہوئے امور وحی کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں اس کو معادِ جسمانی کا منکر نہیں کہا جاسکتا، گو اس معاملہ میں اس کی رائے مضطرب ہے۔ رہا فارابی تو اس کے متعلق بعض متکلین نے خود اقرار کیا ہے کہ وہ بعث و نشر جسمانی کا قائل تھا، جیسے کہ مواقف جلد (۸) صفحہ (۲۹۷) کے حاشیہ پر فتاوی سے روایت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ معاد کے قائل تین قسم کے لوگ ہیں، ایک وہ جو صرف روح کے بقا کے قائل ہیں۔ دوسرے وہ جو اس جسم کے ساتھ روح کے اعادہ کے قائل ہیں تیسرے وہ جو کسی دوسرے جسم کے ساتھ بغیر اعادۂ جسم اوّل۔ آخری طبقہ میں قابلِ ذکر غزالیؒ و فارابیؒ ہیں۔ فقط

مصحّح